٢١٤
شوس
شرح العقايد النسفية ، تأليف السعد التفتازاني، مسعود
ابن عمر - ٧٩٣هـ، بخط محمد بن فيض الله سنة ١٠٥١هـ.
١٢٨ ق ١٣ س ١٩×١٢٫٥سم
٦٨٤٧
نسخة حسنة، خطها تعليق حسن، بأولها مجموعة أوراق
ممزقة ومهترئة، طبع مرات آخرها سنة ١٩٣٩م.
بغية الوعاة: ٣٩١ أوقاف بغداد ٢ : ١٩٧
١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ
ج- تاريخ النسخ.

ق ١٢٨
٣
٦/٨/٩٠-١٤١٢هـ





مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"

الرقم: ٦٨٤٧

العنوان: شرح العقائد النسفية

المؤلف: مسعود بن عمر التفتازاني

تاريخ النسخ: ١٠٥١هـ

اسم الناسخ: محمد بن نعيم الله

عدد الأوراق: ١٣٨ق

ملاحظات:

اعطيت هذا الكتاب المسمى بشرح العقايد
للتفتازاني لولدي العزيز محمد مدني وقت
اول صومه سنة ست وثمانين والف

شرح عقايد للسعد

ثم انتقل وخيالي

الامكان العام هو سلب
و بعبارة اخرى سلب ا
يعني ان القضية اذ كانت موجبة
السلب وان كانت سالبة
و افراده الواجب الوجود و
واما الامكان الخاص فهو سلب ال
مثل الممكنات واما كون الامكان العام
الامكان الخاص لانه يوجد مع الخاص و
العام سلب الضرورة عن الطرفين
الطرفين مسلوبة سواء كان الطرف الآخر ضروريا
فهو العام مطلقا او لم يكن بل سلب الضرورة
عن الجانبين فالخاص يوجد مع الخاص وبدونه يسمى العام
عاما كما هذا مع العام والخاص تامل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

…حمد لكمال ذاته وكمال صفاته

…ي الجبروت عن شوائب

…الصلوة على نبيه محمد المؤيد

…ح ببيناته وعلى آله واصحابه

…ن و… ته وبعد فان مبنى

…اس اساس قواعد عقائد

…هو علم التوحيد والصفات

…م بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك

…ات … وان المختصر المسمى بالعقائد

للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة

والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار

السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد

ودرر الفوائد في ضمن فصول

قواعد واصول واثناء

لليقين جواهر وفصوص

والتهذيب ونهاية

فحاولت ان اشرح شرحا يـ…

يبين معضلاته وينشر

مكنوناته مع توجيه للكلام

على المرام في توضيح وتحقيق

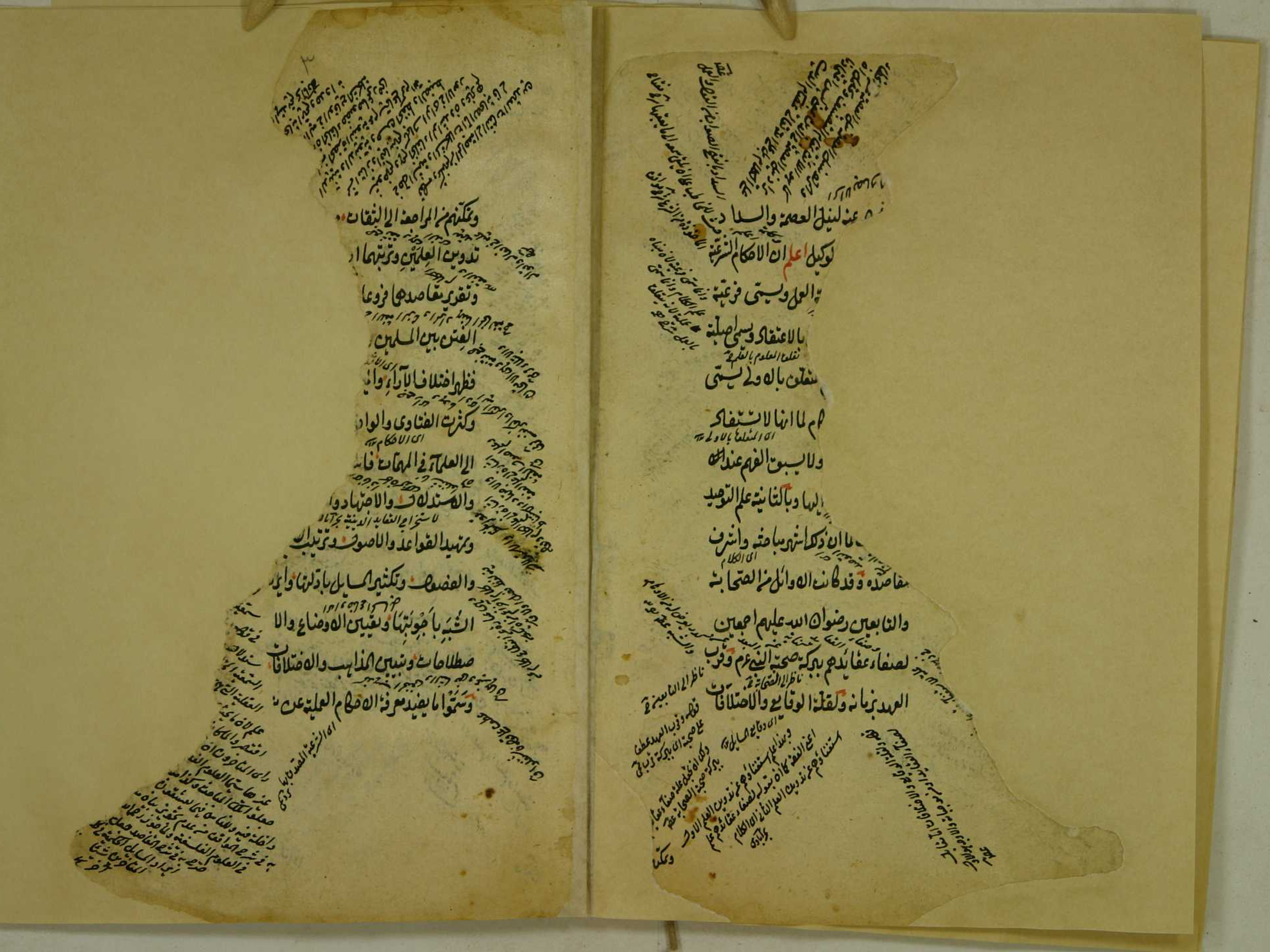
تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير

للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد

طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال

ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب

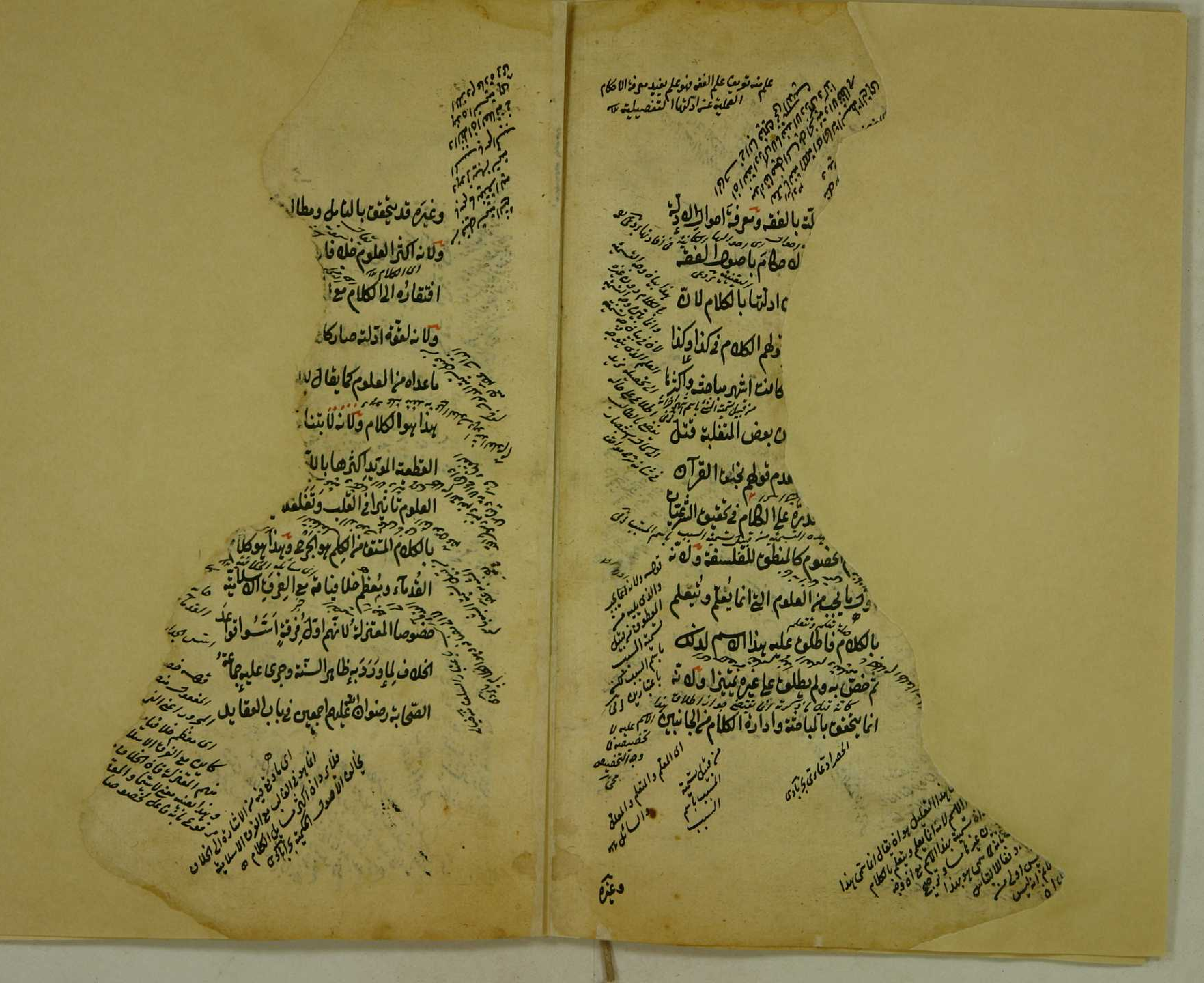
والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد



ه عن لنيل العصمة والسداد
لوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية
بالعمل وتسمى فرعية
بالاعتقاد وتسمى اصلية
يتعلق بالاول يسمى
م لما انها لا تستفاد
ولا يبوت الفهم عنده
الها دبالثانية علم التوحيد
لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف
مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة
والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عم وقرب
العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات

٣

وتمكنهم من المراجعة الى الثقات
تدوين العلمين وترتيبهما ا
وتقرير مقاصدهما فروعا
الفتن بين المسلمين
فظهر اختلاف الآراء وال
وكثرت الفتاوى والوا
الى العلماء في المهمات فا
والاستدلال والاجتهاد وا
وتمهيد القواعد والاصول وترتيب
والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد
الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والا
صطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العلمية عن



علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية

لة بالفقه ومعرفة احوال الدين
له ظلام باصول الفقه
ادلتها بالكلام لانه
ولهم الكلام في كذا وكذا
كان انه اشهر مباحثه واكثرها
ن بعض المتغلبة قتل
عدم قولهم بخلق القرآن
ندرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
خصوص كالمنطق للفلسفة ولانه
وتا يحصل من العلوم التي انما تعلم وتتعلم
بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه
انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين

وغيره

وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
ولانه اكثر العلوم خلافا
افتقاره الى الكلام مع ا
ولانه لقوة ادلته صار كا
ما عداه من العلوم كما يقال للا
هذا هو الكلام ولانه لابتنائه
القطعية المؤيد اكثرها بالا
العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا
بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام
القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد
الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد

سهم واصل بن عطاء اعتزل عن
رحمه الله يعني ان مرتكب الكبيرة
ليثبت له منزلة بين المنزلتين
فقال اعتزل عنا فسموا المعتزلة
باصحاب العدل والتوحيد
ثواب المطيع وعقاب العاصي
فات القديمة عندنا انهم معتزلة
كلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة
من الصحابة شاع مذهبهم فيما بين الناس
الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاده
ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال
ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار
والثالث

والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال ا
فان قال الثالث يا رب لم
ابقيتني الى ان اكبر فاو
فادخل الجنة فقال يقول
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت
فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا
فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا
لئلا اعصيك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب
فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه فاشتغل
هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا انفسهم
اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى
العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد

منها الفوائد الشرعية فخلطوا بالكلام
وا مقاصدها فتمكنوا
الى ان ادرجوا فيه معظم
وخاضوا في الرياضيات
الفلسفة لولا اشتماله على
ما هو كلام المتاخرين بالجملة
علوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
س العلوم الدينية وكون معلوماته
العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات
الدينية والدنياوية وبراهينه الحجج القطعية
المويد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض
السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب
في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد
افساد

افساد عقايد المسلمين والخايض فيه
البحث عن غوامض المتفلسفين
المنع عما هو اصل الواجبات
ثم لما كان مبنى الكلام على الا
المحدثات على وجود الصانع وتوحيده
وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات
الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهده
والاعراض وتحقيق العلم بها ليتوسل بذلك
معرفة ما هو المقصود الاهم فقال اهل الحق
وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال
والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق

مرفوع في الاول مبتدأ ثان والضمير الثاني خبر للضمير الاول والمبتدأ الثاني مع خبره جملة اسمية وقعت خبرا للمبتدأ الاول

مطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع
انبا الحكم تقتضي صدق الحكم
حقيقة مطابقة الواقع اياه
ابية حقيقة الشيء وماهيته
كالحيوان الناطق للانسان
ضاحك والكاتب مما يمكن تصور
بدونه فانه من العوارض وقد يقال
الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقته وباعتبار
تشخصه هويته ومع قطع النظر عن ذلك ماهيته
والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق و
الوجود والكون الفاظ مترادفة معناها
بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق
الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور

الثابتة ثابتة قلنا المراد انا ما نعتقده حقا
وسميته بالاسماء من الانسان والفرس
والارض امور موجودة في نفس
واجب الوجود موجود وهذا ال
يحتاج الى البيان ليس مثل قولك ال
ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة فيكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى
بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق
كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقايق من
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها



بل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه
...ها والجواب ان المراد الجنس
...ع بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق
حقيقة ولا بعدم ثبوتها
...بطائية فان منهم من ينكر حقائقها
...يزعم انها اوهام وخيالات باطلة
...عنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها
...بعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ
جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم
او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر
العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك
وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية
لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض

الاشياء بالعيان ونعلم بعضها بالبيان
قالوا اولا انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد
ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق
لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق
فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما
يتم على العنادية قالوا الضروريات منها
حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول
يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا
ومنها بديهيات وقد يقع فيها الاختلافات
ويعرض شبه تفتقر في حلها الى انظار دقيقة
والنظريات فرع الضروريات ففسادها
فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء
قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية



ا في الجزم في البعض بانتفاء اسباب الغلط

اختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء

تصور لانا في البداهة وكثرة الاختلاف

في الانظار لانا في جهة بعض النظريات

انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا

ادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت

مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا

او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة

والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة

واسطا معناه المزخرف والباطل والغلط

ومنه اشتق السفسطة كما اشتق الفلسفة

من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم

وهو صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به

اي ينفتح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه

موجودا كان او معدوما فيشمل

ادراك العقل من التصورات والتصديقات

اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

تمييز لا يحتمل النقيض فانه وان كان

لادراك الحواس بناء على عدم التقييد

وللتصورات بناء على انها لا نقايض لها على

زعمهم لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات

هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف

التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم

مقابل للظن للخلق اي المخلوق من الملك والانس

والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته

لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر

...م والعقل بحكم الاستواء وجه الضبط انه
...ا من خارج فالخبر الصادق والا
...غير المدرك فالحواس والا فالعقل
...سبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى
...وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر
...السبب الظاهري كالنار للاحراق
...عقل لا غير فانما الحواس والاخبار آلات
...في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان
يخلق الله تعالى العلم معها بطريق جري العادة
ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق
كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل
الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى
ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة

المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض
عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا
الادراكات حاصلة بعد استعمال الحواس
الظاهرة سواء كانت من ذوي العقول
او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان
معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق
جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس
الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير
ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان
مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي
الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة
او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان

جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان
...ر يستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل
...ما لم يحدث هو العقل وان كان في البعض
استعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة
الحاسة خمس بمعناه العقل حاكم بالضرورة بوجود ما
واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم
دلايلها على اصول الاسلامية السمع وهي
قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان
الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك
والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتاديان الى

العينين

العينين يدرك بها الاضواء والالوان و
الاشكال والمقادير والحركات والحسن وال...
وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس
عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي
قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها
الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية
التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب
واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك
بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة



والخبر الصادق اى المطابق للواقع فان الخبر
كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النـ
فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا
فالصدق والكذب على هذا من اوصاف
الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الـ
على ما هو به او لا على ما هو به اى الاعلام بـ
نسبة تطابق الواقع او لم تطابقه فيكونان
من صفات المخبر فمن هٰهنا يقع فى بعض الكتب
الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر
الصادق بالاضافة على نوعين احدهما
الخبر المتواتر سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة
واحدة بل على التعاقب والتوالى وهو الخبر
الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم

ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة
من الحواس الخمس توقف اى يطلع على ما
ـت هى اى تلك الحاسة له يعنى ان الله تعالى
ـلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
ـسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم
ـح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى
ـما انه هل يجوز ذلك او يمتنع ففيه خلاف
والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى
من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب
صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل
اليس الذائقة يدرك بها حلاوة الشيء
وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة يدرك بالذوق
والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان

والخبر

لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه
وجود العلم من غير شبهة وهو بالضرورة
...ب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية
...ينة والبلدان النائية يحتمل العطف على
...على الازمنة وان الاول اقرب وان كان
...منها امران احدهما ان التواتر موجب
علم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم
بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار
والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه
يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا
اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات
واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد
دين موسى عم فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل

واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل
واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون
مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت
والاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد
نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر
والتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف
والعادة والممارسة والاخطار بالبال و
تصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه

عنادا كالسوفسطائية في جميع الفروع
في الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت
رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى
الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه
الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق
للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي
اي الحاصل بالاستدلال اي النظر في الدليل
وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا
يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع واما العلم

الدليل

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
فبالثاني او في اما كونه موجبا للعلم فللقطع
بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له
في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من
الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها
قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال
واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة
وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع
والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي
اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات
والبديهيات والمتواترات في التيقن اي
عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد

...طابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
...بدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر
...فظ فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما
علم انه خبر الرسول بان سمع منه او تواتر
...عنه ذلك او نحو ذلك ان امكن واما خبر الواحد
...انه لم يفد العلم لعروض شبهة في كونه خبر الرسول
فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في
الرسول صلعم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو
حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا
قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه
خبر الرسول عم لان هذا المعنى هو الذي تواتر
الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله عم
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله صلعم

والاستدلالي

والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله
مثلا قوله عم البينة للمدعي واليمين على من انكر
علم بالتواتر انه خبر الرسول صلعم وهو ضروري
ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو
استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم
لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى
وخبر الملائكة وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون
بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد
عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر
خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا
مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة
العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا
للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة



ونسبت بأنها ملكة نفسانية يقصد بها صفات ذاتية والنظر ان الغريزة هي الجبلية للنفس ان التي خلقت هي عليها

بخصوصه فكم حكم خبر الرسول وخبر أهل الإجماع
المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر
في الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة قلنا وكذلك
خبر الرسول ولهذا جعل الاستدلال بها وأما العقل
وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات
وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات
بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب
للعلم أيضاً صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الإلهيات
بناء على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الآراء
والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون
النظر من العقل مفيداً للعلم على أن ما ذكرتم استدلال

بنظر

١٦

واختلف في محل العقل فقيل الدماغ ونوره في القلب
وكاد أن يخفى صاحبه من ملامة الدنيا وندامة العقبى
فقال القلب وإشراقه في الدماغ وهو خلاف
علي القاري

بنظر العقل فيفيد ثبات ما نفيتم فيتناقض فإن
زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا إما أن
يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أو لا يفيد فلا يكون
معارضة فإن قيل كون النظر مفيداً للعلم إن
كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد
نصف الاثنين وإن كان نظرياً لزم إثبات
النظر بالنظر وإنه دور قلنا الضروري قد يقع
فيه خلاف إما لعناد أو لقصور في الإدراك فإن
العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء
واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار و
النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد
العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك



نعم وصيغة هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا
رابطة فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا
للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا المختصر وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل
بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكر
فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا
يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان
جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه لم
يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت منه بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة
على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا
او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم

ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل
والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل
بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات
فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل
بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس
كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما
الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر
بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال
في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون
فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة



...باب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا
...ن الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام
صاحب البداية حين قال ان العلم الحادث نوعان
ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير
كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله
واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري
يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم
من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم
بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام
المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس

ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة
وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء
الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة
واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم
بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او
الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه
له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل
به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا
فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به
في الخبر ونقل عن كثير من السلف واما خبر الواحد
العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والا
عتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه



اراد بالعلم ما لا يشملها والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام
وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوة
الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها
ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع
اجزائه من السموات وما فيها والارض وما
عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى
انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة
حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها
واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها
لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة
ثم اطلقوا القدم على ما سوى الله تعالى

لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم
عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله
اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام
بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث
لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه
طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور
على الدلايل فالاعيان ما اي ممكن
يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض
فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في
الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده



في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف
وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر
ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه
وعند الفلاسفة بمعنى قيام الشيء بذاته استغنائه
عن محل يتقوم به ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء
كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات
الباري تعالى وهو اي ما له قيام بذاته من العالم
اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند
البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض
من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة
وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح

حتى يدفع بان كلا احد ان يصطلح على ما يشاء
بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
بازائه هل يكفي فيه من جزئين ام لا احتج الاولون
بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد
انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف
في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية
وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم
المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام
بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة
او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل
الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء
الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا
عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا



في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة ليتم ذلك و عند الفلاسفة لا وجود
للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى و تركب
الجسم انما هو من الهيولى والصورة و اقوى ادلة
اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح
حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته
بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية
على سطح حقيقي و اشهر ما عند النافي وجهان
الاول انه لو كان كل جسم منقسما لا الى نهاية
لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير
متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة
الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي

الثاني

12

الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا
لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر ان يخلق
فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي
تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل
ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت
النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها
في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم
انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث
فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف
من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار



القائم به والانقسام ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم
الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف
ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة
الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة
قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة
المودي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد
وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام
حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها
والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون
تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت
بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله
بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض

الاعراض

الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل
هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله
كالالوان واصولها قيل السواد والبياض
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي
بالتركيب والاكوان وهي الاجتماع والا
فتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها
تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة
والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة
والتفاهة ويتركب منها انواع لا تحصى والروائح
وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة
والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا
للاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض
والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث



اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد
السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد
البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم
كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان
القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم
استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان
الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان

كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم
الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز
ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن
الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا
هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان
الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان
وتجددت عليها الاعصار والازمان واما
حدوثهما فلان الاعراض وهي غير باقية
ولان ماهية الحركة لانها انتقال من حال الى
حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها



ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو
قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز
عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان
ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم
ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا
ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان
في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن
يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول
والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة
والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من
الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في

المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالحس حدوثه
ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة
بالسموات من الاشكال والامتدادات والا
ضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان
حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض
ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل
ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من
وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو
عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود
في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو



مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات
الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة و
الجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي
فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
الجزئيات الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم
عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه
الابعاد ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم
ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له
محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات

مسبوقا بالوجود ولهذا ذهب الحكماء الى ان حقيقته تعالى عين الوجود فهذا المقام لا يخلو بحقيقة الكلام

الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته
ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له
لان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له
وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها
لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة
الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل
على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل
وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات
لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان
يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء
علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا



وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان
التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير
النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول
من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية
والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل
واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص
كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى
ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية
وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد
على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا
التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون

ماهو

ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا
يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان
احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين
لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ولا بمقدوراته
فان الاولى اكثر من الثانية مع عدم تناهيهما و
ذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه
آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال
الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن
واجب
ان يصدق مفهوم الوجود الا على ذات واحدة
والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما



تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه
لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة
بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين
المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم عجز
احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه
من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا
تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة
الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما
ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير
تمانع او يكون المخالفة والممانعة غير ممكنة لاستلزامها
المحال او يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد

حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن
هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه
لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان
الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة
بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا
محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا

يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم
الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل
مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول وحينئذ فلا تفيد الا الدلالة على انتفاء
الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا
نعم بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل لو للاستدلال
بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على
تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما
لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد تشتبه
على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع
الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب

لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان
حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة
وقد وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم
مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب
ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما
المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض
المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله
ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله
وصفاته وقد استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو
واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان
جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص



فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت
واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى
بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان
القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد
والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن
فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذ
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول
بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم
والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير
من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء

الله تعالى وحده الحي القادر العليم السميع البصير
الشائي المريد لان بديهة العقل جازمة بان
محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم
مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش
المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على
ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى
عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو
ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه وليس بعرض
لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون
ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان

قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه
والعرض لا حيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته
وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده
وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان
البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته
الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى
قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده
فلم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو
الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري
تعالى وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في
الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بسرعة
الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس هنا شيء

هو

هو حركة ما آخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة
مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان
ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من
الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات
ولا جسم لانه مركب متحيز وذلك امارة
الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء
الذي لا يتجزى فهو متحيز وجزء من الجسم والله
تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة
فلانهم وان جعلوه ~~[illegible]~~ اسما
للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم
جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية
الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع

واما اذا اريد بهما القايم بذاته والموجود لا في موضوع

فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود

الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز

وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم و

الجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله

تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود

والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع

قلنا يصح ذلك بالاجماع وهو من الادلة

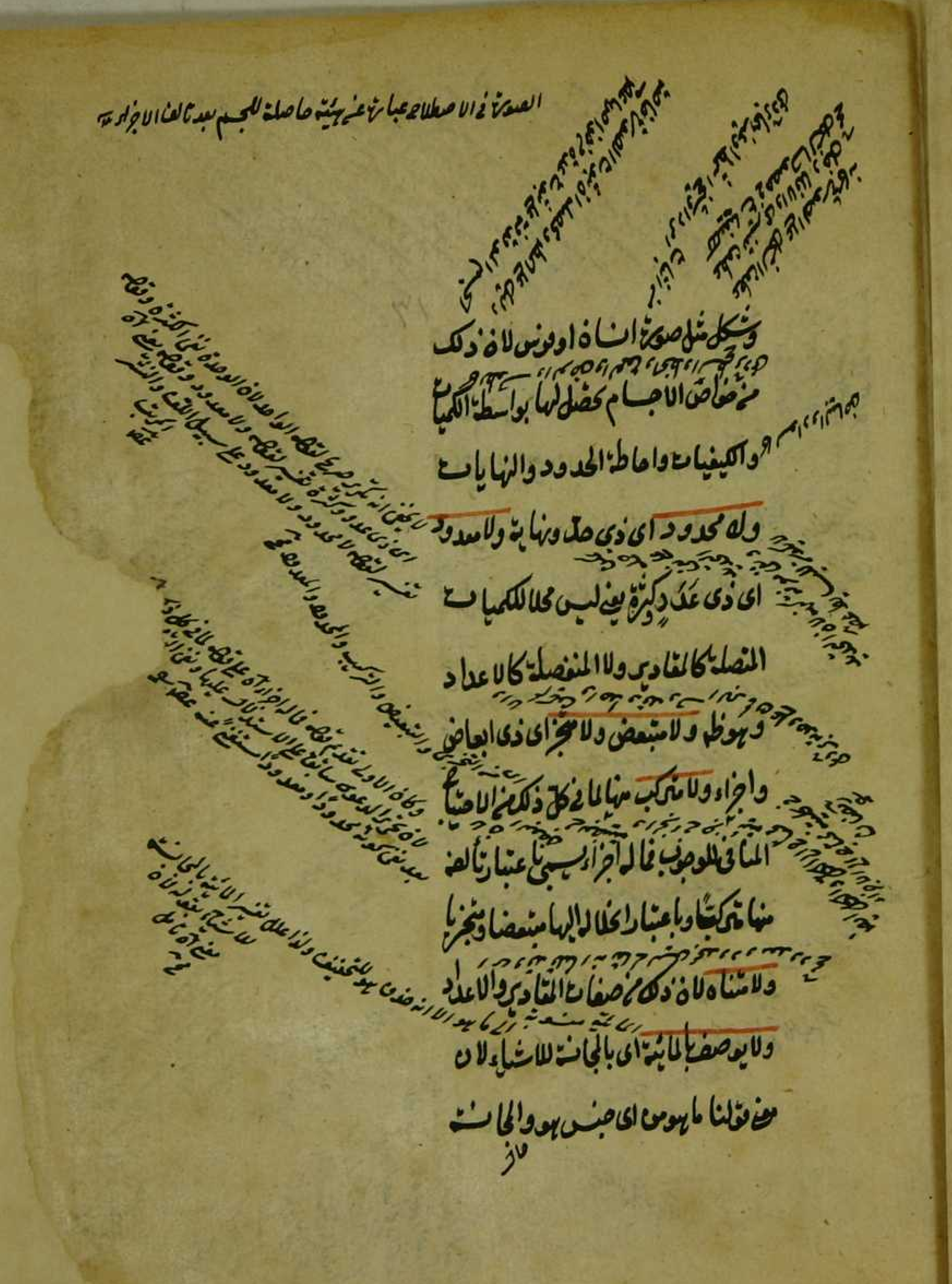
الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم

الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب

واذا ورد الشرع باطلاق الاسم بلغة فهو اذن

باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى

وما معناه وفيه نظر ولا مصور اى ذي صورة





توجب التمايز عن الجانبات بخصوص فيه
فيها من التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم
والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق
يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم
بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء
والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه
التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه
والا لكان متجزيا قلنا التمكن اخص من التحيز
لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء
ممتدا او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن

باعتبار عروض الاضافة الى الشيء

في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه
لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا
فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي
الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه
فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو
ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف
للامكنة او نفس الامكنة ولا يجري عليه زمان
لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به
متجدد آخر وعند الفلاسفة مقدار الحركة والله تعالى
منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيه مما اتى
بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل
والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب
التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق

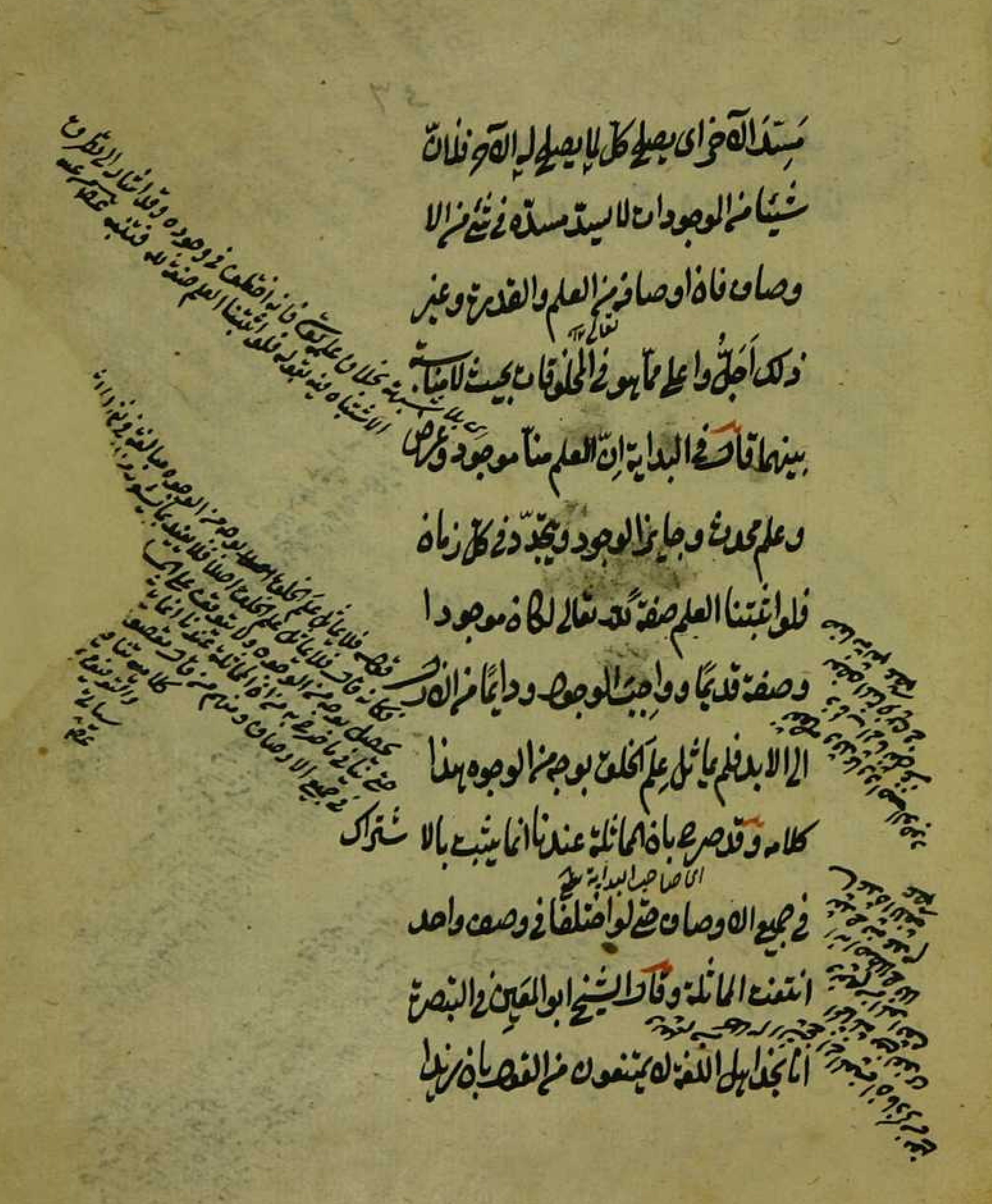
والمراد بالبلغ وجه الابلغية بالنسبة الى عدم التفصيل
والتوضيح لا ابلغ من كل وجه اذ لا وجه له عند

الضلال والطغيان بالبلغ وجه وآكده فلم يبالغ
بتكثير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق
الالتزام ثم انه بين التنزيه عما ذكره على انها تنافي
وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج
والحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على
ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الواحد بحسب
اللغة ما يمتنع انقسامه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه
غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب
فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم
تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث
وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال
والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد
او

او على بعضها وهي مستوية الاقدام فيكون الواجب
على بعض دون بعض فوجب الترجيح بلا مرجح
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة
المحدثات عليها فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت
قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانها من صفات الكمال تدل المحدثات
على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة
على ثبوتها لها لانها تكاد ضعيفة ثم بين
غاية الطالبين وتوسيع مجال الطاغين زعما
منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال
هذه الشبه الواهية واتضح المخالف بالنصوص
الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح
وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما

متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في
الجهة فانه تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم
فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما
او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك
وهم محض وحكم على الغير المحسوس باحكام المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب
ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو
دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول
بتاويل صحيح على ما اختاره المتاخرون دفعا
لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين
وسلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله
اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر
واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما

مسد



مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان
شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الا
وصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير
ذلك اجل واعلى مما هو في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض
وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا
وصفة قديما وواجب الوجود ودائما من الازل
الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا
كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد
انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة
انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا

مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد
مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة
بوجوه كثيرة وما يقولوا ان التسوية من لوازم
المماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد
لانه الفقه عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد الاستواء في الكيل لا غير وان
يتفاوت في الوزن وعدد الحبات والصلابة
والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لانه مراد
الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به
المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا وان اشتراك الشيئين
في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه
يرفع التعدد فكيف يتصور تثبت التماثل

ولا



ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل
بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار
الى المخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة
بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم
وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من
واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام
انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة
انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات
لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم
ان كل من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان



صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق
له فيثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له
وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت
النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل
صدور الافعال المتقنة على وجود علمه و
قدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس
النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي من
جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا
من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست
بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم
وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل

البقاء

٣٦

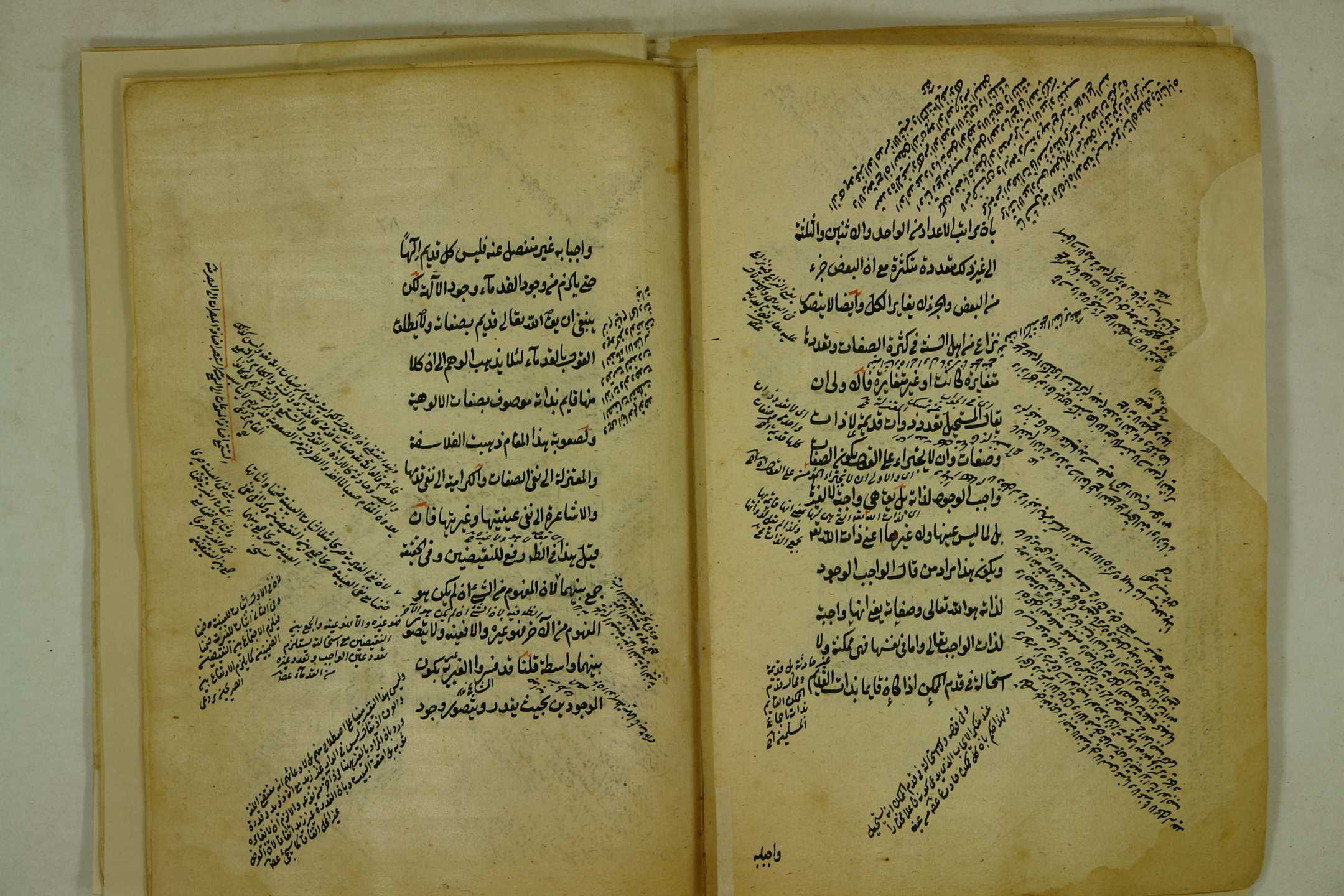
البقاء وله ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر
الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا
علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل
لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة بذاته
زائدة عليه وكذا في جميع الصفات فانكره الفلاسفة
والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته
بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار تعلقه بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم
تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات
والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات
القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا
قدرة وحيوة وحيا وعالما وقادرا وصانعا
للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم



بذاته تعالى الى غيره لكن من المحالات الازلية لا كما زعم
الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى قائمة بذاته تعالى
ضرورة انه لا معنى لصفة الشي الا ما يقوم به لا كما
يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن
مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه
صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان
في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها
موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى
فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل
تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه
في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين
من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى

وصفاته

وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات
ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار
الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني
ان صفات الله تعالى ليست عين الذات
ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر
القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء
المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها
الاب والابن وروح القدس وزعموا ان
اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم
ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد
والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع



بان يراد بالاعداد من الواحد والاثنين والثلثة
الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء
من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا ينبغي
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها
متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان
يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات وان لا يجترئ على القول بكون الصفات
واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها
بل لما ليس عينها ولا غيرها من ذات الله
ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة
لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا
استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم

واجبه

واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم الها
حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن
ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق
القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا
منها قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة
والمعتزلة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها
والاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فان
قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة
جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو
المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون
الموجودين بحيث يتصور وجود



احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك
بينهما والغيرية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا
فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان
يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر
ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع
الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات
الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي
محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه
ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة
متصور فتكون غير الذات كذا ذكروه وفيه نظر
لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين

انتقض

انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل
اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع
لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا
بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا
وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع
بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون
الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون
العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض
وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب البرهان على ثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون



الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة
اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان
وصف الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك ثم
ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين
الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها
ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض
كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم
انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في
العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم
عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب
والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول
بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية
ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون

مرادهم

مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى
موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما
بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا
الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان
هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان هذا
الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة
ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره
مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر



بن حادث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة
وعُدّ ذلك من جهالته وهذا لان العشرة اسم
لجميع الافراد متناول لكل فرد من افراده مع اعتبار
فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من
العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان
يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه
ولا يخفى ما فيه وهي اى صفاته الازلية العلم
وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها
بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية
توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة
والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات
والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك

بهما

بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم
ولا على طريق تاثير حاسة ووصول هواء
ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات
كما انه لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات
والمقدورات لانها صفات قديمة يحدث لها
تعلقات بالحوادث والارادة والمشيئة
وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع
مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد
على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة
قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان
معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساهٍ


ولا مغلوب وتنفي ارادة فيلزم عجزه ان اريد كيف
وندائه لكل مكلف بالايمان وسائر الواجبات
ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارتان
عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجي تحقيقه و
عدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في
المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح
به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير و
الترزيق والاحياء والاماتة وغيرها مما
اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة
حقيقية ازلية قائمة بالذات وهي التكوين
لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك

ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الا
شارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد
يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا
كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني
زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك
ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر
النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى
متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
فثبت ان لله تعالى صفة

صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع
والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان
في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر
الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام
بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى
متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات
المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به
وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى
انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له
ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته
الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم

بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية
القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك وهو قديم وهو اي
الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية
للسكوت اي الذي هو ترك التكلم مع القدرة
عليه والآفة اي التي هي عدم مطاوعة الآلات
اما بحسب الفطرة كما في الخرس وبحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية
فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس
انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت
والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه
لا يريد

يعني ان هذا الحكم انما تحقق بناء على الكلام اللفظي وكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال ومنه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم بمعنى ينهض الكلام النفسي على ما ... عنه

بالحرف



التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام
لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس
والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة
واحدة تتكثر على الامر والنهي والخبر باختلاف
التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات
فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث
انما هو في التعلقات والاضافات لما ان
ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل
على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا
ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في
الازل فلا انقسام له اصلا وذهب بعضهم

الى انه

الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل
الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على
الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس
وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام
وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد
بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة و
واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي
سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق
المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه
قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا
وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في
الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت



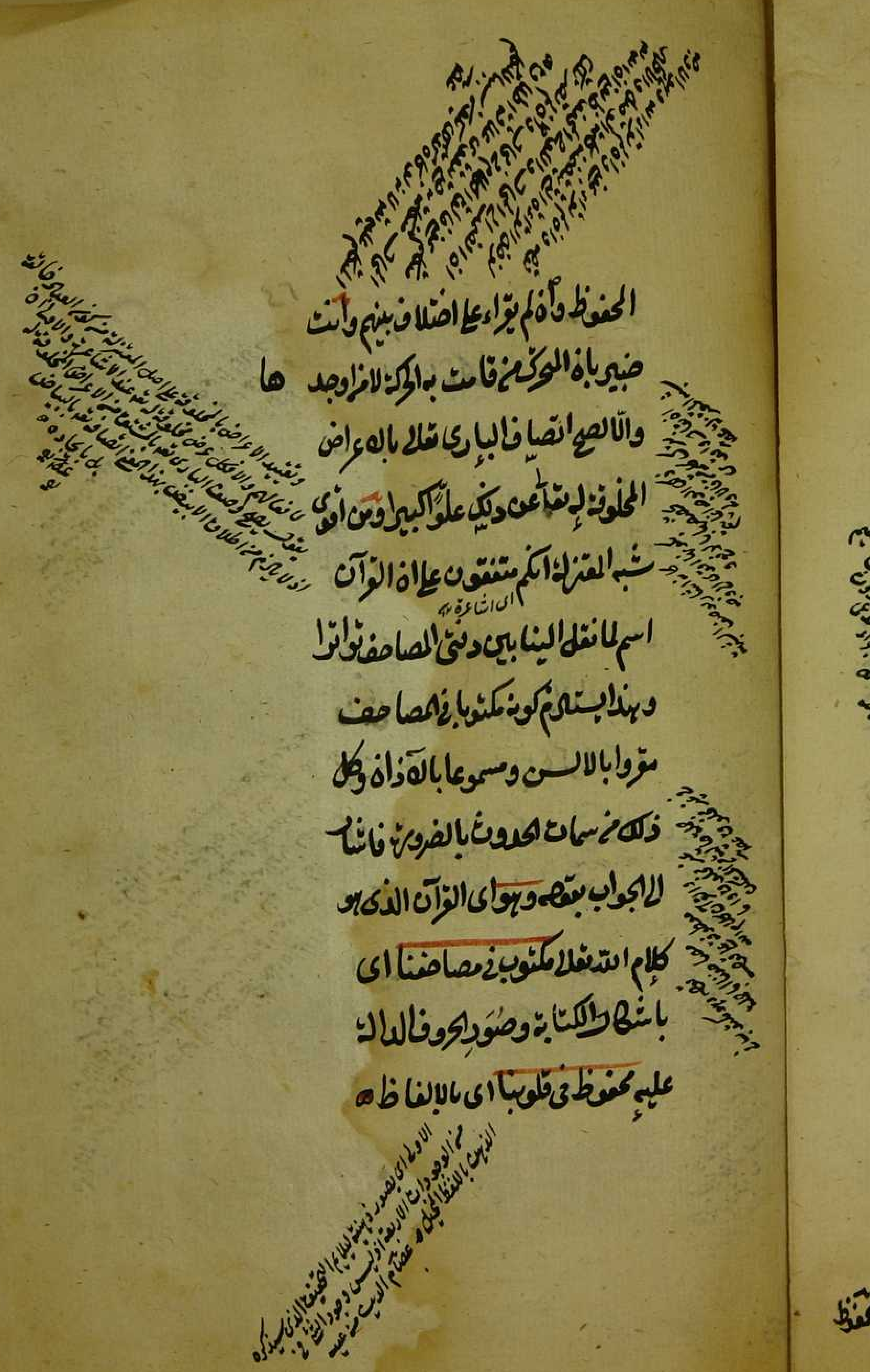
وجعل المأمور وصيرورته اهلا للتحصيل فيكفي
وجعل المأمور في علم القديم كما اذا قدر الرجل
ابنا له فأمره بان يفعل كذا بعد الوجود و
الاخبار بالنسبة الى الله تعالى لا يتصف بشيء
من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال
بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان
علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح
بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم
كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال
والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب
القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ
من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

ولا

ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم
ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام
غير مخلوق مقام غير حادث تنبيها على اتحادهما
وقصدا لاجري الكلام على وفق الحديث
حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة
المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن
مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسألة
بمسألة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا
وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف

وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا
ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عم
انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام
ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته تعالى فتعين الكلام
النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن
متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث
من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل
وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك
فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون
بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم
والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا
الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح

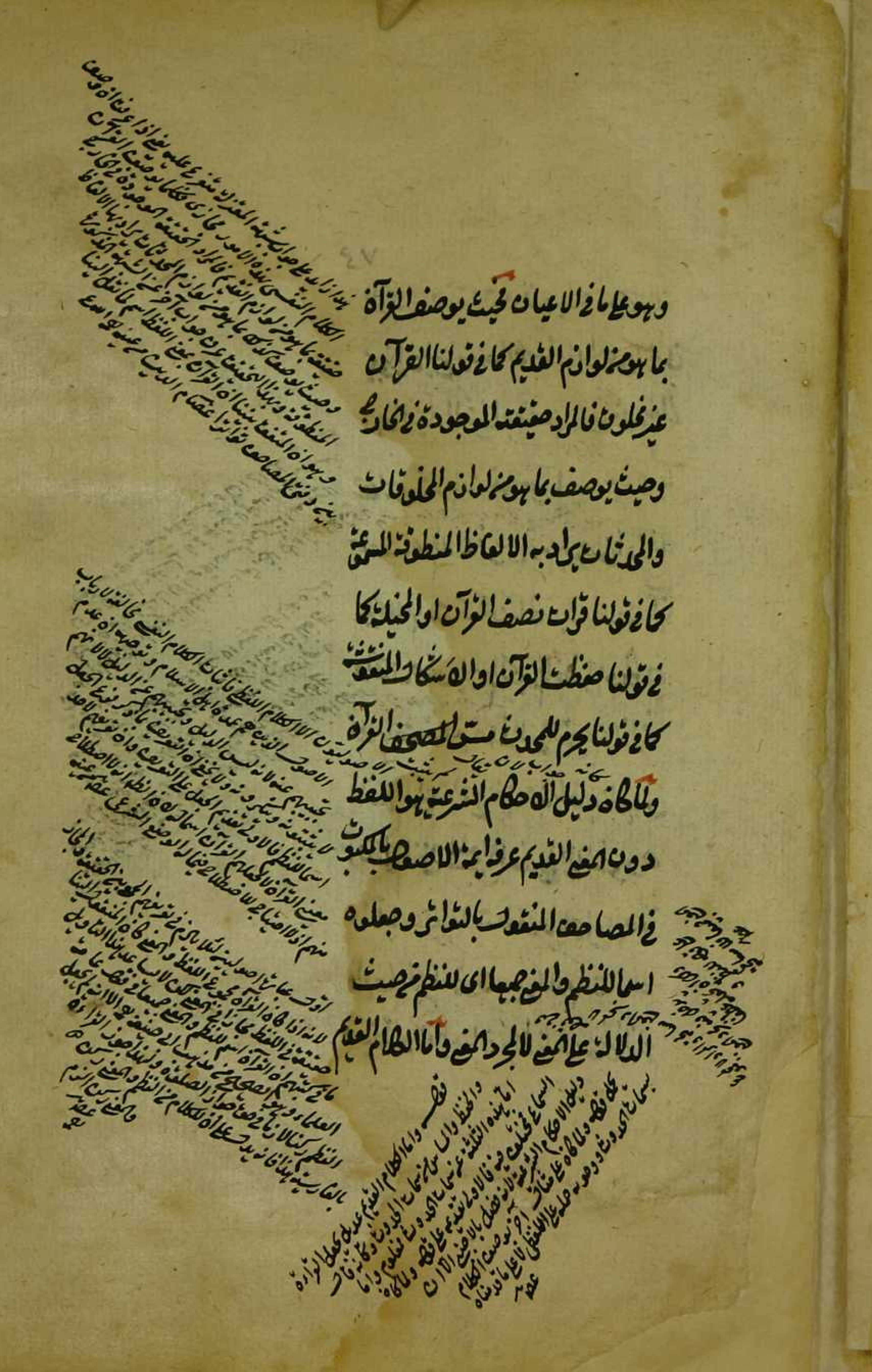
المحفوظ



المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت
خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى
شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن
اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا
وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف
مقروا بالالسن مسموعا بالآذان وكل
ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو
كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي
باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة
عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ

المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها
اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا
في القلوب والالسنة والاذان بل معنى قديم
قايم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال
عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه
كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ و
يكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار
صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في
الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان

وهو



وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن
بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن
غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة
كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما
في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم للمحدث مس المصحف القرآن
ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ
دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه
اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم

المؤلف المفصل الى السور اذ لا يمنع لمعارضة
الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى
الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث
المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة
انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي
الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية
اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية

الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه
يجوز ان يسمع ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفرائنى
وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله تعالى
فمعنى يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل عليه كما يقال
سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في
النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس
النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه
وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى
حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض والترتب انما يحصل في

والتلفظ لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمع غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا

والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل و



والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى الثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه

من الاعراض الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا



ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل ان الكل
هو مبداء التخليق والترزيق والاماتة والا[حياء]
حياة وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى
سوى القدرة والارادة فان القدرة وان
كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين
ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه
لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال
اشار الى الجواب بقوله وهو اى التكوين
تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل
بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته
فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث

بحدوث التعلق كالعلم والقدرة وغيرهما
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم
متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق
ما يقال من ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات
الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع
واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال
وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما
يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل
او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث
المكون المتعلق به وما يقال من ان القول
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث
ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى [القديم]



والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما
عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي
يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق
وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه دائما
بدوامه كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه
من الممكنات كالهيولى مثلا نعم إذا أثبتنا صدور
العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه
ومن ههنا يقال إن التنصيص على كل جزء من
أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم
بعض الأجزاء كالهيولى والأجسام إنما يقولون

بقدمها

بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم
تكونه بالغير والحاصل أنا لا نم أنه لا يتصور التكوين
بدون وجود المكون وأن وزانه معه وزان
الضرب مع المضروب فإن الضرب صفة إضافية
لا يتصور بدون المتضايفين أعني الضارب
والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ
الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم
إلى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما
وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها
بدون المكون مكابرة وإنكارا للضروري فلا
يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء
فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه
من وجود المفعول معه إذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف

فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى
وقت وجود المفعول وهو غير المكون عندنا
لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع
المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان
نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا
بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه
فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان
لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه
وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه
بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا
فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانعه
هذا خلف وان لا يكون الله مكونا للاشياء
ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين

والتكوين

والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات
الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد
فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان
يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين
من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة
على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح
محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من
قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا
فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك

فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى
المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج
ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون
ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين
الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية
تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد
بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما
متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ
الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال
هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها
عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة
بالذات متغايرة للقدرة والارادة والتحقيق

اى لحقيقة التكوين عند الاشاعرة

ان

ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود
المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق
والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث
تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما
كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد
به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء
جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه
المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين
فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة

وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك
فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات

والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته
كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله
تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي
وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه
تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار
والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض
المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل
والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة
والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء
به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام

العالم



العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه
اذ لو كان صانعه موجبا بالذات للزم قدمه ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة المستقلة

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر
وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك
انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء
في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة
اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة
في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل
عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع



فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان
الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد
للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او
الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والا
مكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا
مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك
بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق
علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها
على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من
خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر

الموجودات

الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق
في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على
امتناعها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا
تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل
بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي
علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي
ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء
عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا
لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم والعرض لانا اول
ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون
خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية



ونحو ذلك وبعد رؤيته رؤية واحدة متعلقة
بهويته قد تتعدد على تفصيل الى ما فيه من الخواص
والاعراض وقد لا تتعدد فمتعلق الرؤية يكون الشيء
له هوية ما وهو المختص بالوجود والمشترك ضروري
وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي
الجسمية وما يشبهها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
وتقرير الثاني ان موسى عم قد سال الرؤية
بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة
لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما
لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء
منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق

عند

عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من
التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان
سؤال موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فسال ليعلموا امتناعها كما
علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو
استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا
منهما خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان
القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم
ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه
في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن
بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع
الحركة والسكون واجيب بالنقل وتقرير الدليل



السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة
اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة واما السنة فقوله عم انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه
احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الامة
كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها
ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان
الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون
في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع

من

من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى و
الجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله
فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال
شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى
وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل
على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر
لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل
لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر
الشروط موجودة لوجب ان يرى والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه
سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا
بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط
ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار



ويؤيده كما والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه
على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل
بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل
التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته
لامتناعها وانما التمدح في انه يمكن رؤيته ولا يرى
للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا
الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة
بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية
بل على تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا
يدركه الابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف

بالحدود

بالحدود والجوانب ومتمسكها الآيات الواردة
في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها
لا لامتناعها وانهم عم موسى عم عن ذلك كما
فعل حين سالوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في
الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في
ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا
والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما
الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب
دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد
كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان

مبحث افعال العباد



لكما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله
وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون عن اطلاق
لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع
ونحو ذلك وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى
الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود
تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق
بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء
بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم
باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على
سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس
هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في

في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضائه
في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب
ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة
في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي
عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير
او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى
او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو
الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو
متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات
والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد
يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كونها



مصدرية وكقوله تعالى الله خالق كل شيء اي ممكن بدلالة
العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام
التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق
العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله
يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول
الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى
وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق
العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون
ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى
لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي
بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر
قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا
ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا

الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى
واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين
حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى
باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل
بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح
والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب
ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي
الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على
ما حققناه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو
كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم
والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق
الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون



ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر
الصفات للاجسام ولا يتصف بذلك وربما
يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب
ان الخلق هاهنا بمعنى التقدير وهي اي افعال
العباد كلها بارادته ومشيته قد سبق انهما
عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يقال
لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به
لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان
الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء
والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي

وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي
يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه
من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب
وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته
لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق
في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة
قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق
باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق
بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح
حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته

اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا
والآخرة جايزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا
هل يجوز ان يُرى في المنام فقيل لا وقيل نعم
والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن
رُؤيته حقيقة ولا خلاف هنا في انه تعالى
يُرى ذاته

من شرح المواقف
للسيد شريف

٦٢

ق

فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يُرى ومنعه الاكثرون
اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا
والآخرة جايزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا
فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا
وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا شرح مواقف عبده



لا لكونه معصية زعمًا منهم ان ارادة القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح
كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر
ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى
وهذا شنيع جدًا وحكي عن عمرو بن عبيد انه
قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي
كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال
لان الله تعالى لم يرد اسلامي فان اراد اسلامي
اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك
ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي
فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي
عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد
وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما رأى

الاستاذ

الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء
فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان
الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة
فجعلوا ايمان الكافر مرادًا وكفره غير مراد
ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادًا ويؤمر به
وقد يكون مرادًا وينهى عنه لحكم ومصالح
يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل
الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على
الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا
يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات
وباب التأويل مفتوح على الفريقين
وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت



طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا
كما زعمت الجبرية انه لا فعل اصلا للعبد وان
حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها
ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق
بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه
لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ثبت
استحقاق الثواب ولا العقاب على افعاله ولا
اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد
والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام
وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه
والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن

ومن

ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم
علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما
اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب وجوده او
بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع
قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري
واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا
ممنوع فان الواجب بالاختيار محقق للاختيار
لا مناف وايضا منقوض بافعال الباري عز اسمه
فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار
الا كونه موجدا للافعال بالقصد والارادة
وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال
وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل



تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة
هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان
أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة
العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا
في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأنه الله تعالى
خالق والعبد كاسب وتحقيقه أن صرف العبد
قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى
الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين
فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور
العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري
وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة

المفصحة

المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى
وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار
ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب واقع
بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع
في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب
لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فإن قيل
فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة
قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية
والمحلة وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله و
الصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام
بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين
مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة

التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل
العبد ينسب الى الله بجهة التخليق والى العبد بجهة
الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا
سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق
شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها
فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له
فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة
الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل
الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح
مع ورود النهي عنه قبيحا موجبا لاستحقاق
الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال
العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل

والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر
بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح
برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض
والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه
من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل
والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن
دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا
للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض
يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الا
ختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط



لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة
فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى
قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل
الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة
عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان
لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين
يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا

انما

انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي
بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة
التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم
انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل
باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان
واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة
الى آن الفعل اما بتجدد الامثال او باستقامة
بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل
بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث
جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا
بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة
بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك



على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا قلنا نظرا لان
القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبانه كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة
يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة
مقرونة بجميع الشرايط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرطه او وجود مانع
ويجب في الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة
التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء
ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة
القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فالحق انها
مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض

٦٨

فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء
الشيء امر محقق زايد عليه وانه يمتنع قيام العرض
بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل وتمسك
القايلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان
التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر
مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها
بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار
الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الا
ستطاعة على سلامة الاسباب والالات و
الجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة
صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات



ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد

سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف

بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو

ذو سلامة اسباب الالات لكنه لا يشتق منه

اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة

التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة التي هي

سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة

بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة

بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز وان

اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل

قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان

لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب

بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله

فان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة

التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق

وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة

فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه

صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها

الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى

ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل

لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل

الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة

وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق

باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها

للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم

مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما



بنفس القدرة فقد يكون متعلقة بالضدين
قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من
الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس
في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع
الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع
بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع
في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف
بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في
الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني
باسماء هولاء للتعجيز دون التكليف وقوله
تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به

ليس

ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال
ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع
في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي
وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء
وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان
جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان
استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب الله
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما
يتعلق به علم الله تعالى وارادته واختياره
بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون
ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما

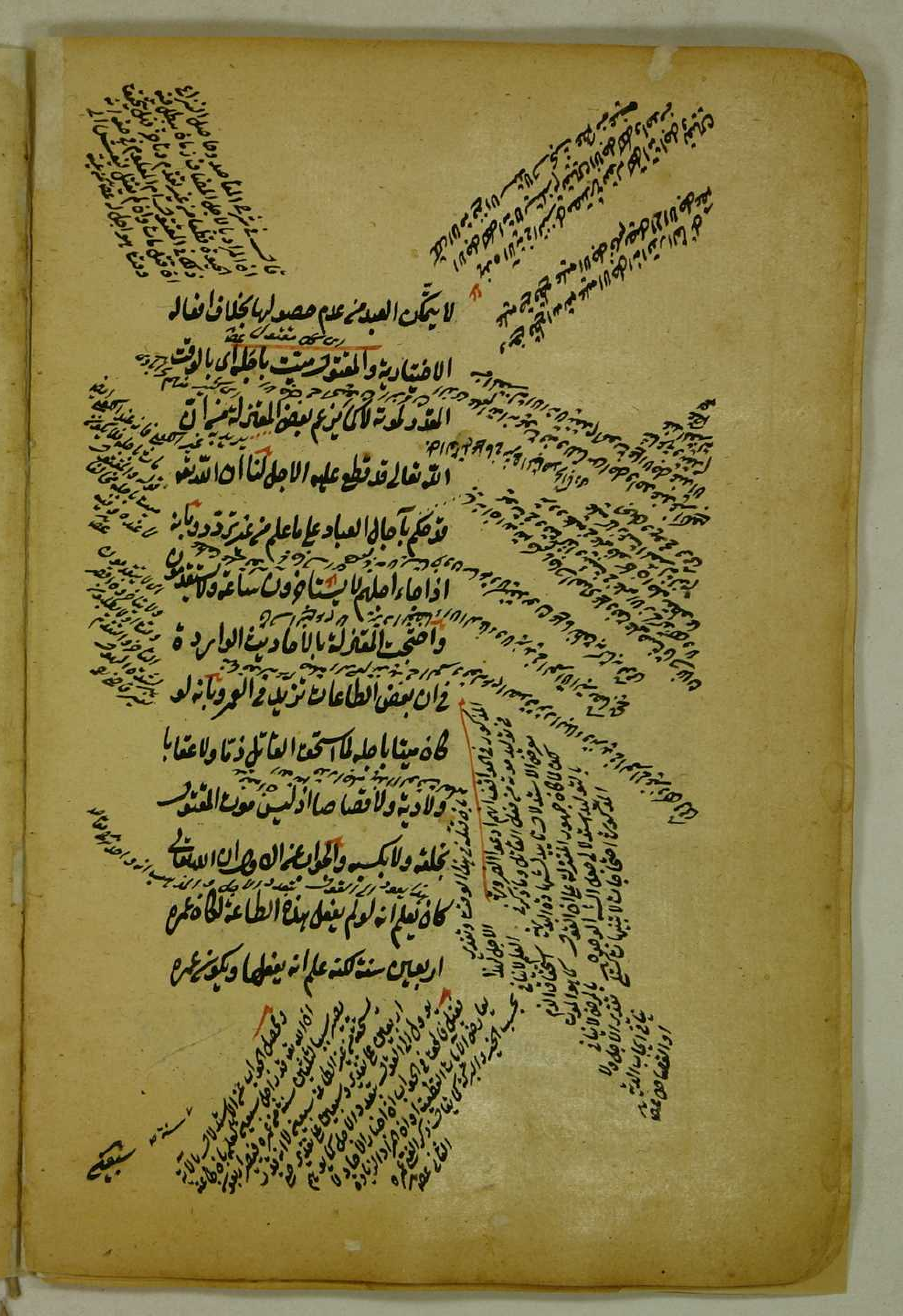
يجب ذلك ان لو لم يعرض له الامتناع بالغير
والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم
بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه
مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته
واما بالنظر الى امر زايد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم
المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب
ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب
كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه
هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت
عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر

من ان

٧١

من ان الخالق هو الله وحده وان كل الممكنات
مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا
بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل
صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق
المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان
يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب
حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب
والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى
وعندنا الكل بخلق الله لا صنع للعبد في تخليقه
والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه
متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق
فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة
اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا

قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب نفسه اقصى الالم فانه محل غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متحيزة في الاعضاء لكن بني عليه النقض بالعلم المولد من النظر كما في الدين يعود ع


لا يتمكن العبد من علم حصول لها بخلاف افعاله
الاختيارية والمقتول ميت باجله اي بالوقت
المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان
الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى
قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه
اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة
في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو
كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا
ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول
بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى
كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره
اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره

سبعين

سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة
بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك
الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب
والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت
بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت
مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا
اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل
قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على
انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد
لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل
والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي



هو الموت ولا كذلك عند الفلاسفة ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية
بحسب الآفات والامراض والحرام رزق
لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا اولى من تفسيرهم بما يتغذى به الحيوان
لخلوه عن معنى الاضافة الى الله مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس
برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك
وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون
الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما
ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من

اكل

اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا
ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى
معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده
وان العبد يستحق الذم والعقاب
على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى
لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم و
العقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة
اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه
حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا
ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل
غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص
يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى
الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء

ويهدي من يشاء بخلق الضلالة والاهتداء
لانه الخالق وحده وفي التقييد اشارة الى ان
ليس الهداية بيان طريق الحق لانه عام
في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق
ذلك بمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية
الى النبي عم مجازا بطريق التسبب كما يسند
الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا كما يسند الى الاصنام ثم الكلام المذكور
في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الا
هتداء ومثل قولهم هداه الله فلم يهتد مجاز
عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل

لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عم
اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم
الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المط سواء حصل الوصول
والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد
فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة
ولما كان له منة على العباد واستحقاق الشكر
في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء
للواجب ولما كان امتنانه على النبي عم فوق
امتنانه على ابي جهل لعنة الله عليه اذ فعل
بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان



لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضر
والبسط في الخصب والرخاء معنى لأن ما
لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب
على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى
بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ قد أتى
بالواجب ولعمري أن مفاسد هذا الأصل
أعني وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة
أظهر من أن يخفى وأكثر من أن تحصى وذلك
لقصور نظرهم في المعارف الإلهية ورسوخ
قياس الغائب على الشاهد في طباعهم و
غاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح
يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون
حق المانع وقد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه

وحكمة

وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض
عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب
الشيء على الله تعالى إذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم
صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على
استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو
بخل ونحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار
وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة
المؤمنين خص البعض لأن منهم من لا يريد
الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم أهل
الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا
أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على

اثبات عذاب القبر وثوابه على ان النصوص
الواردة فيه كثيرة وعلى عامة اهل القبور كفار
وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال
منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر
فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن
نبيه وقال السيد ابو شجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض
ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية
فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت
به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله
تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عم استنزهوا

من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عم
قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول
الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من
ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله
وديني الاسلام ونبيي محمد وقال عم
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
الى آخر الحديث وقال النبي صلى الله عليه وسلم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في
هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة
المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر
عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان

وانما قيد بالبعض لان بعضهم قائلون بعذاب القبر منهم صاحب الكشاف



الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه
محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في
جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما
يدرك الالم او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم
اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب
او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في
الماء والماكول في بطون الحيوانات او
المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه
ومن تامل في عجايب ملكه وملكوته وغرايب
قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا
عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر
مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة
افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية

الحشر

٧٧

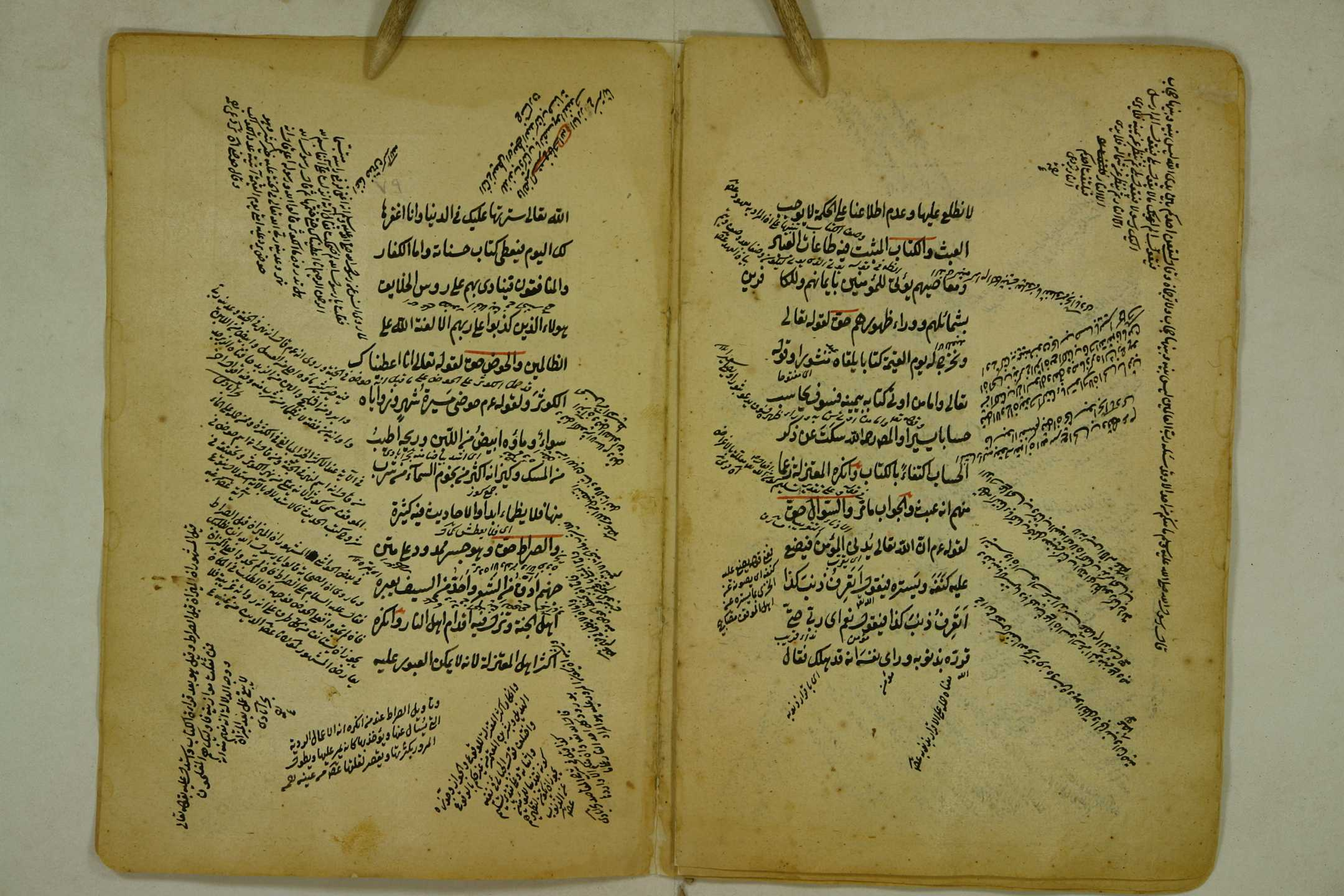
الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة
ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق
ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة و
صرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء
بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم
الاصلية ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى
ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل
يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك
من النصوص الناطقة بحشر الاجساد وانكره
الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم
بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به
غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى



يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه
اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم ام لم يسم وبهذا
سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث
صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو
محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه
وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة
فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول
بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول
لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد
وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال
من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم
راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن

الثاني

الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد
الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى
مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء
يسمى تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى
والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما
يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض و
ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة
لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد
في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن
فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
تعالى معللا باغراض لعل في الوزن حكمة لا



لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا والمصنف رحمه الله سكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عم ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال تعالى

الله تعالى سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره اهل المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه



وان امكن لنوع تعذيب للمؤمنين والجواب ان
الله قادر على انه يمكن من العبور عليه ويسهله
على المؤمنين حتى انه منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الاعنق
ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق
لان الآيات والاحاديث الواردة في شانهما
اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم
الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز
الخرق والالتيام وهو باطل
قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا
عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار

مخلوقتان

مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد
وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء
لنا قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة والآيات
الظاهرة في اعدادها مثل اعدت للمتقين
واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول
عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك
الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال
والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة
عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين
لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها
دايم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن



دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد الدوام بانه
اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك
لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل
يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز
ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد
ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم وانهما لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرء عليهما عدم
مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين
فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو
لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك
قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء

وذهب

وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة
والاجماع وليس عليه شبهة فضلا عن حجة
والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها
روى ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا
وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر
وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما
ذكرنا او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه
الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها

٨١

اي اما بالعيان او بالبيان تفصيل او اجمالا انتهى

ثم قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء الحق يعني ان الحكم المذكور انما هو
على خصوصيات الامور التي تصورها المتكلم بعنوان حقائق الاشياء لا باعتبار ذلك
العنوان وفائدة ذكر التسمية الاشارة الى ذلك وذكر الاعتقاد باعتبار ان عقد الوضع
الذي هو تركيب تقييدي ينحل في الاصل الى تركيب خبري على ما قالوا ان الاوصاف
قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف والا فلا معنى للاعتقاد بالنسبة
الى عنوان الموضوع فمعنى الكلام ان الانسان والفرس والارض والسماء وغير ذلك
من الامور التي نسمي كلا منها باسم ونتصورها بالعنوان المذكور واعتقدنا اتصافها
امور موجودة في الواقع ومن الامر في حاصل الجواب ان اخذ العنوان في الحكم المذكور
باعتبار اعتقاد المتكلم فقط فلم يتوجه السوال في بعدم الافادة لانها بالنسبة الى السامع
ومن اين يتصور السامع تلك الامور المخصوصة بعين ذلك العنوان المسموع منه
المتكلم فيفيد الخبر بالنسبة اليه والتحقيق المذكور بحقيق هذا المعنى وفيه ان مثل ذلك
قد يجري في نحو قولك الثابت ثابت ايضا مع انه غير مفيد قطعا ودعوى ان النظر في
مثل قولك الثابت ثابت ملاحظة ذات المحكوم عليه بالعنوان المذكور مطلقا بخلاف
قولنا حقائق الاشياء ثابتة غير مسموعة والجواب انه لا ننكر جريان ذلك في مثل
قولك الثابت ثابت وقولهم ليس مثل قولك الثابت ثابت ان اراد به ليس مثله اذا حمل
على ما هو المشهور المتبادر منه وهذا الاعتبار ذكره في السوال ولا يخفى ما فيه عا
ولا يبعد ان يقال ان الشيء يستعمل ههنا فيما يشمل الموجود ولو مجازا
[above the line: بتعليق على سبيله التنازع بينه]
لا ينافي ارادة صحة يرد ما ذكره واما ما قيل من ان الشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء
على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي
لم يتوجه السوال ايضا فانما يصح بالحمل على الجنس كما هو حرر ابادي رحمه الله

عا
وهو ان التقييد فلان النظر
مع انه غير مفيد فلا يرد به اذ كلاهما
في كلها متساوية ولا فرق الا في جهة اللفظ
فتذكر مرة

هـ
والمحكوم فيه الشيء عندنا هو الموجود
هو المراد ذلك هو المشهور عندهم
لا ما يعم المراد ذلك وان كان ما وقع فيه
التردد كما صرح به في الكتب المعتبرة فتم

قال والعلم بها متحقق آه دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة يتضمن دعوى العلم
بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم
حقيقته من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال
حقائق الاشياء ثابتة اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها ردا على
العنادية والعندية وقال والعلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفى للرد دعوى
التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى
الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى
عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما يقتضيه عموم اللفظ هذا عص

يقال فى القطع بانه لا علم بجميع الحقائق نظر لانه يتضمنه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
وذلك غير خفى على المتخ بتفسيره هذا ويتقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع
الحقائق ولو كان مرادهم انه لا علم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الناس
فقط ولا لعدم ثبوتها دما يتوهم انه تطويل لا فقط والعلم بها متحقق على هذا
التفسير لرد نفى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد
انه رد على القائلين بالشك فى الاشياء والشك لا يتم بدون نفى العلم بعدم
الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك فى الاشياء ومعنى الشك
لا يتم بدون نفى العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك
ابدا فى [illegible] ثبوت الحقائق لكان اخصر عصم رحمه الله عليه

العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة
وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان
اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت
الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي
الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا
ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد
المؤمن من الايمان لبقاء التصديق :
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة
حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من الايمان
ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا

للخوارج

للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة
بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول وهو ما سيجيء
من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فلا يخرج المؤمن من الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او
حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن
به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم
على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع
امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة
الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف

الكفر



في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو
ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما
يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا
بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه
التكذيب والشك الثاني الآيات والاحاديث
الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص
في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
توبوا توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث
اجماع الامة من عصر النبي عم الى يومنا هذا
بالصلوة على من مات من اهل القبلة من

٧٣

من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع
العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان
ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة
بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان
مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن
وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر
وهو قول الخوارج او منافق وهو قول
الحسن البصري رحمه الله فاخذنا بالمتفق
عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق
وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق و
الجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع
عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين
فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى



افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن
مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني
حين يزني وهو مؤمن وقوله عم لا ايمان
لمن لا امانة له ولا كافر لما نقل ان الامة
كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين
ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد
بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر اعظم
الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات
والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان
زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق

كافر

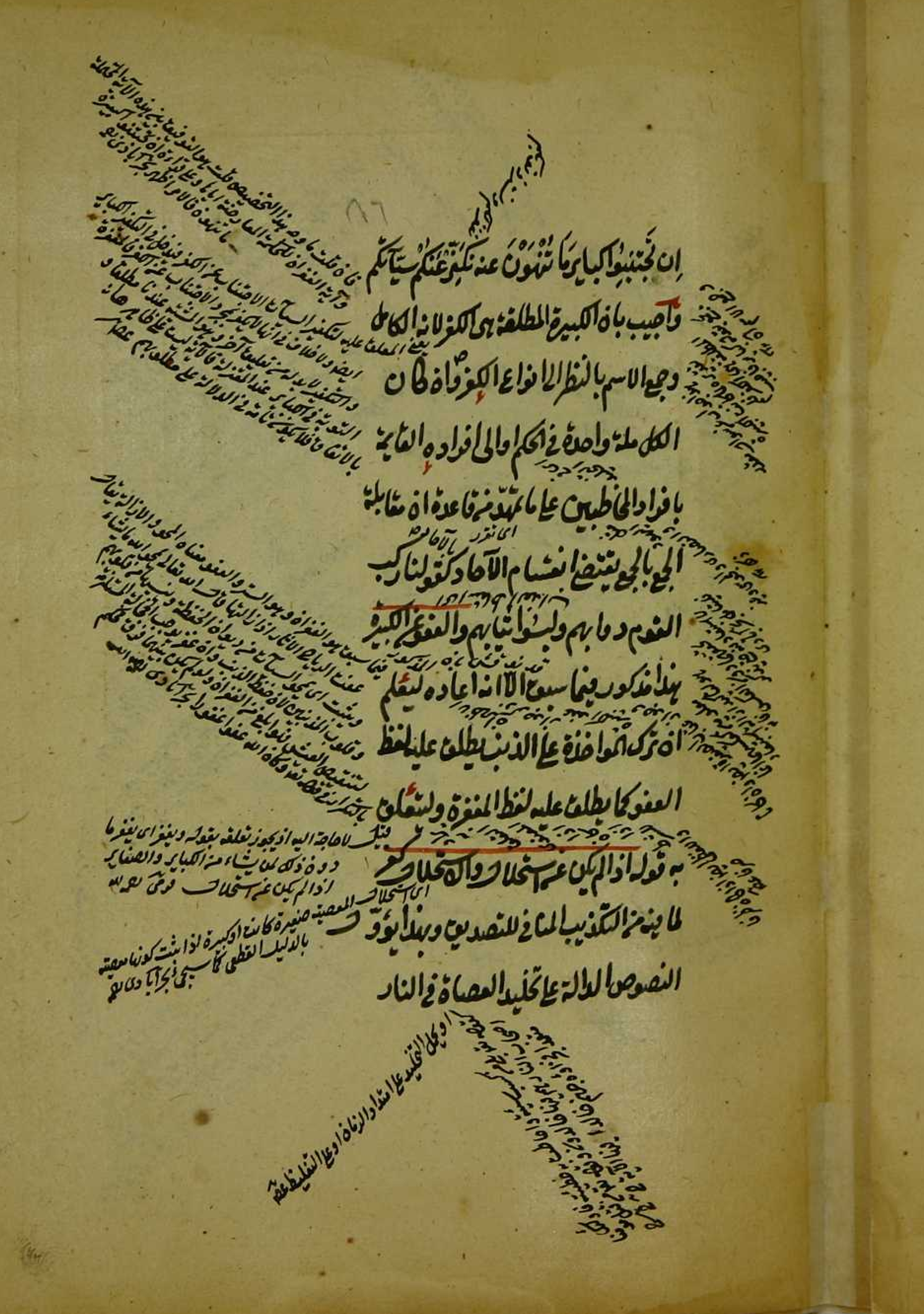
كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون وقوله عم من ترك
صلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب
يختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب
على من كذب وتولى وكقوله تعالى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى
غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص
القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج
خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد
بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع
المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا



فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه
بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان
قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
والكفر نهاية في الجناية لا تحتمل الاباحة و
رفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة
وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا
ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو
اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا
بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة
او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم
ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة

يخصصونها بالصغائر او بالكبائر المقرونة
بالتوبة ويتمسكوا بوجهين الاول الآيات و
الاحاديث الواردة في وعيد العصاة و
الجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على
الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات
الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد
كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى
ما يبدل القول لدي الثاني ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا
له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز

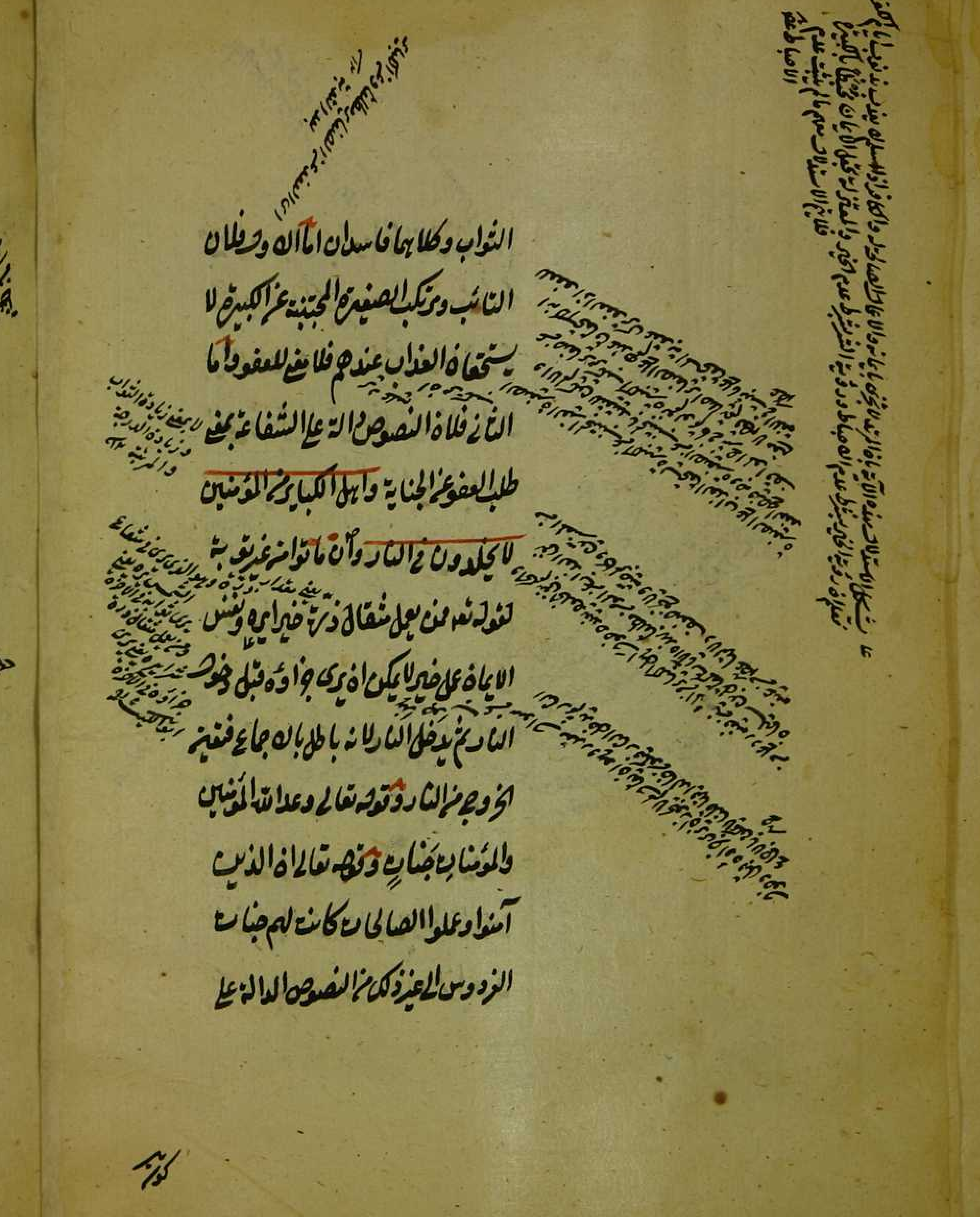
العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا
عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع
بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا ويجوز
العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها
الكبيرة او لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء
لا يكون الا للسؤال والمجازاة الى غير ذلك
من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى
انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام
الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى ان



ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل
وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان
الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة
بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد كقولنا ركب
القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة
هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم
ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ
العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق
به قوله اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر
لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول
النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار

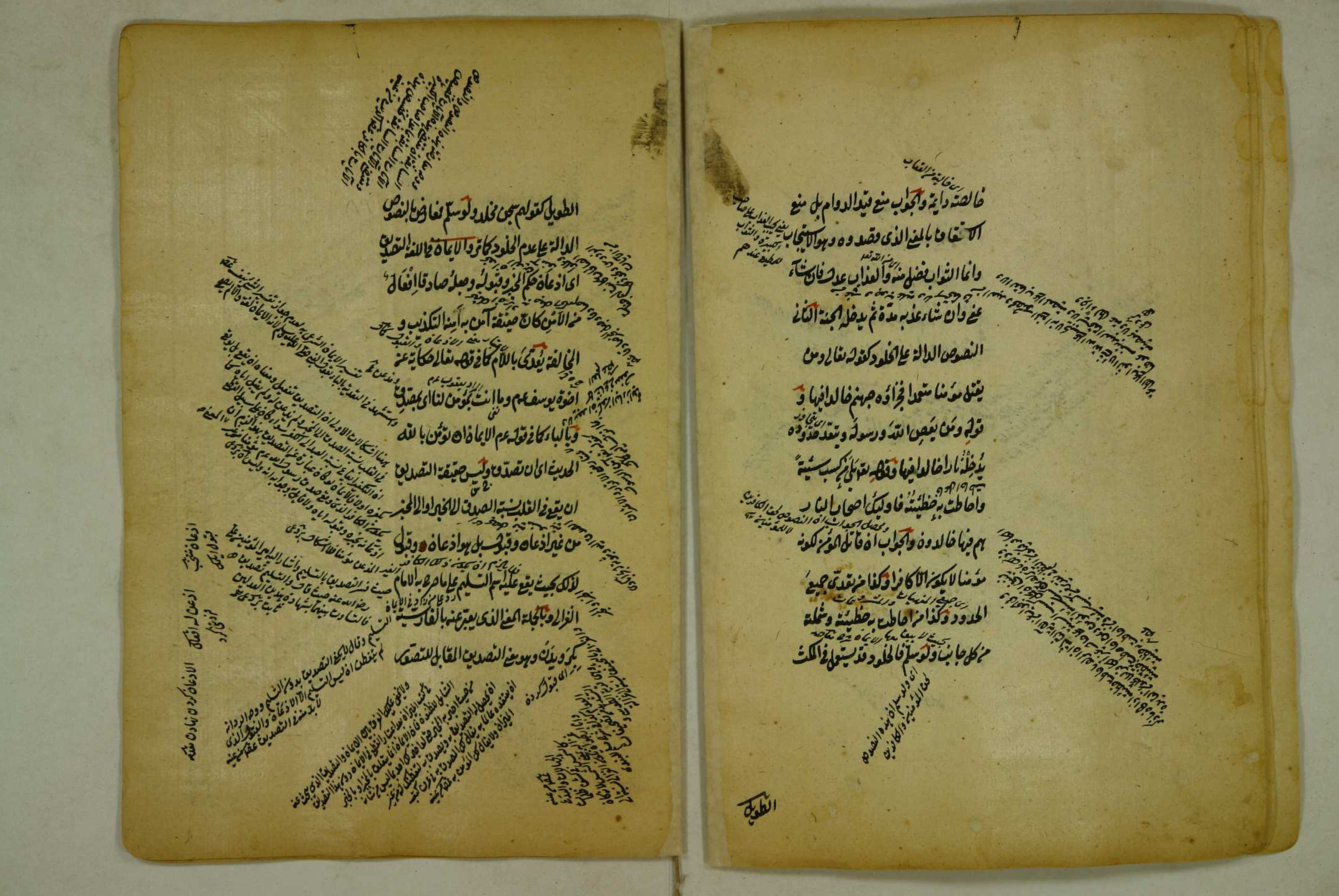
او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة
للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض
من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق
من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبا
لشفاعة
اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله
تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة
والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد
الى تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم معنى لان مثل
هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم
وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر
يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم

حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عم
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور
بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة
المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على
العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه
يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما
كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت
المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن
الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة



الثواب وكلاهما فاسدان اما الاول فلان
التائب ومرتكب الصغيرة المجتنبة عن الكبيرة لا
يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما
الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى
طلب العفو عن الجناية واهل الكباير من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس
الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول
النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين
الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين
والمؤمنات جنات ولقوله تعالى ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على

كونه المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القطعية على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان
وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد
جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو
جوزي به غير الكافرين كان زيادة على قدر الجناية
فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من
دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب
كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكباير ليسوا
من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة
لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة
خالصة دائمة فينافي الثواب الذي هو منفعة
الخالصة من الثواب
استحقاق



فالصفة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع
الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الايجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء
عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني
النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و
قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه
مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع
الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته
من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث

الطويل

الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال
من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب و
المخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن
اخوة يوسف عم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق
وبالباء كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله
الحديث اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق
ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او الى المخبر
من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام
الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور



حيث يقال في اوايل علم الميزان العلم اما تصور واما
تصديق وصرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا
فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عم واقر به
وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم
بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عم جعل ذلك علامة
التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرته
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة
في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به
النبي عم من عند الله اي تصديق النبي عم بالقلب
في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا

فانه

٩

فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته
عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما
يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به
اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان
قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما
هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي
لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه
ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان

الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء
وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام و
وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما
ان التصديق القلبي امر باطن لا بد له من علامة
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وهذا اختيار الشيخ ابي منصور
والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى
وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي

على ذلك



على دينك وقال النبي عم لاسامة حين قتل من قال
لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم
الايمان هو التصديق لكن اكثر اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه
كانوا يكتفون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون
بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء
في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق
القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي عم ومؤمن به ولهذا
صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال
الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب



آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وأما المقر باللسان
وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه
احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما
بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده كما كانوا
يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون
بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان
وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد
الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر
ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما
زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين
والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك
بقوله وأما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في

نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان
الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان
حقيقة الايمان هو التصديق ولانه ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف
يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه
وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله
تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع
بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء
بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال
كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على
ما مر مع القطع بان لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان
هذه الوجوه انما تقوم حجة على من جعل الطاعات



ركنا في حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا
كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان
الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعي رحمه وقد سبق تمسكات المعتزلة
باجوبتها المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد
ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد
الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ونقصان
حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا
والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره
ابو حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي
فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا

لا يتصور

لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على
تفصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عم والايمان
يجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان
الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل
الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه
نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة
في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته
واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال
وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه

المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض
المحققين لا نم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة و
النقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان
تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا
قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي بقي هنا بحث آخر
وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة
واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا
يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما كانوا يعرفون
ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من
الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح

كونه

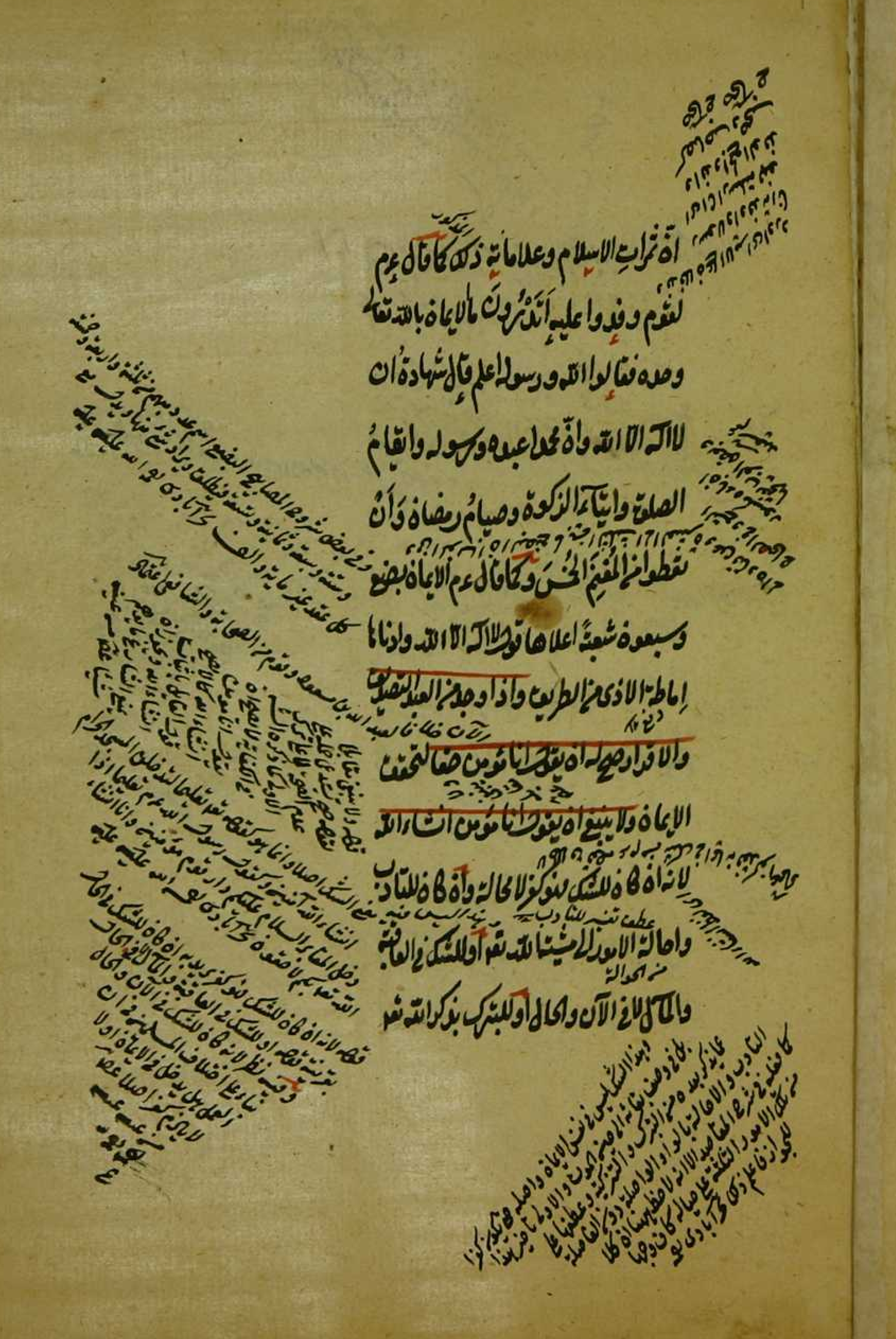
كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض
المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره
بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير
اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا
مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا
تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها
بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي



يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو
معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم
تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الا
سباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا
الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا
هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة
لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون تصديقا
ولا باس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين
ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم
واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من
علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد

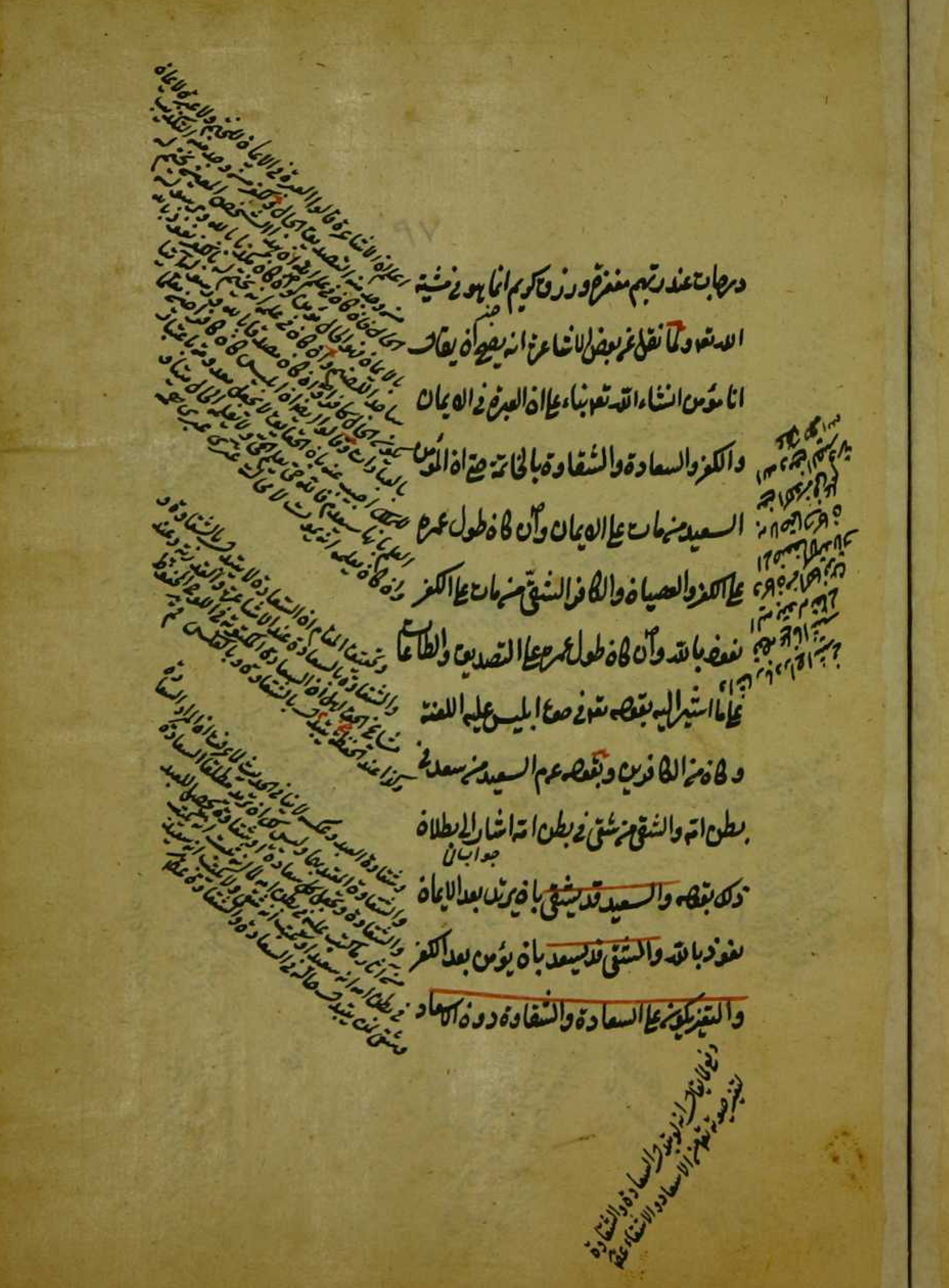
لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول
الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق
على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن
وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا
عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا
الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان
هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا
لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك
عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير

يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او سلم ولم يؤمن
فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها
والا فظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح
في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان
الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان
وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد
الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير
تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عم الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان
الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد


ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عم
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى
وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان
تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق
والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق
الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله
لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتادب
واحالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة
والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى

أو للتبري عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله فالأولى جزاء الشرط
تركه لأنه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون
أن يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي
الجواز كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف من الصحابة
والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب إن شاء
الله تعالى لأن الشاب ليس من أفعال المكتسبة ولا
مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما
يحصل به تزكية النفس والإعجاب بل مثل قولك أنا
زاهد متق إن شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين
لأن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به
يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة
والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي
المشار إليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم

درجات



درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم إنما هو في مشيئة
الله تعالى ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال
أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بناء على أن العبرة في الإيمان
والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى أن المؤمن
السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره
على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
نعوذ بالله وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة
على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس عليه اللعنة
وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في
بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أشار إلى بطلان
ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان
نعوذ بالله والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر
والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد



والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة
ولا تغير على الله ولا على صفاته لما مر ان القديم لا
يكون محلا للحوادث والحق انه لا اختلاف في المعنى لانه ان
اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو
حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات
فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع
بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني
وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة
وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب
من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم
من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة

حميدة

حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم
والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين
ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته
وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال وقد ارسل الله
رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد
ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا
والدين فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما
الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول

الى الاولى والاحتراز عن الثانية فيما لا يستقل به العقل
وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل
للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل
القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا
بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان
به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله علينا ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء عليهم السلام
بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر
يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي
المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك
لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما

بان الصادق في دعوى الرسالة من الكاذب وعند ظهور
المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى
يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر
من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت
صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل
يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان
كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى
التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان
جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى
او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب



الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري
الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه
لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء
آدم عم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم اما نبوة آدم
فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه
لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة
والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا
واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة واما
دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة
فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء
مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه
مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن
المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل

عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل
ذلك قطعا على انه من عند الله وعلم به صدق دعوى
النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات
العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه عم من الامور الخارقة للعادة ما بلغ
القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت
تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم
وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر
على نبوته عم بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل
النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة
واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه
بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى
الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم و

وحصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدح فيه سبيلا
فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير
الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في من
يعلم انه يفتري عليه تعالى ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة
ثم يظهر دينه على ساير الاديان وينصره على اعدائه
ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى
ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة
معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام و
الشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس
في الفضايل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما
وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا
ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه

على انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى كافة الناس
بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته
لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل
قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا
نعم لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا
يكون اليه وحي ولا نصب احكام بل يكون خليفة رسول
الله عم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي
به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي
بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان
النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة
وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد
في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك



ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم
او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل من عددهم
يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة
بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل
على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى
مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر
للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي
من الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم
العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة و
النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى
لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين

لئلا يبطل فايدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد
الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل وهو انهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع
وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية
وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فتجوز
عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز
سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله

فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة
كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة
ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا
فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب
او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود
وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل
البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل
الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى كنتم
خير امة الاية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم

في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه
والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من
آدم بل من اولاد آدم والملائكة عباد الله تعالى
العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة
اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة
الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في
شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد
منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط
وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس
وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا



لابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان
في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة
وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه
منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما
ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة
والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر
ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعلم السحر
بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على
انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد
والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار
كان الافضل هو القرآن لانه نظم معجز بخلاف سائر

الكتب

الكتب ثم التورية والانجيل والزبور كما ان القرآن
كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة
والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد
في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه
انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت
بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج
لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء
الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان
منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما
يبتني على اصول الفلاسفة والا فالخرق على السموات
جائز والاجسام متماثلة يصح على كل منها ما يصح
على الآخر والله قادر على كل الممكنات كلها فقوله
في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج



كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن
المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة
رضي الله تعالى عنها قالت ما فقد جسد محمد عم ليلة
المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد
الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح
بل كان مع روحه وكان المعراج للجسد والروح
جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم
انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام
او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة
انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى

بيت

بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة
وقيل الى العرش وقيل فوق العرش وقيل الى طرف
العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس
قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء
مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير
ذلك آحاد ثم الصحيح انه عم انما رأى ربه بفؤاده
لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف
بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من
قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالا
يمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون

مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية
الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث
لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت
التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها
من مريم ومن صاحب سليمان عم وبعد ثبوت
الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما
يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها
المستبعدة جدا فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض
العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة
القليلة كاتيان صاحب سليمان وهو آصف
بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد
الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل

عليها

عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم
انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على
الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما
نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روى انه كان
بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما
قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها واما كلام العجماء
فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان
النبي عم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها
اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
بقرة تكلم فقال النبي عم آمنت بهذا وغير ذلك
من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر



بالمدينة حيث نهاوند قال للامير جيشه
يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر
العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد
المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير
تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه
وامثال هذه اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة
المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور
خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزات
فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله
ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي
الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي
ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اى
بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا ان يكون

مخفا

محقا في ديانته وديانته الاقرار باللسان والتصديق
بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه
وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده
والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى
النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد
امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة
من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا
ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه
قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر
بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء
لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا
نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد



كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد
كل بشر يولد بعده لم يفده التفضيل على الصحابة
ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد
التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد
كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عم
ابو بكر الصديق رضي الله عنه الذي صدق النبي عم
في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر
الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في
القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين
لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه
ام كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى رض من عباد الله وخلص
اصحاب رسول الله صلعم على هذا وجدنا السلف

والظاهر

والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا
بذلك واما نحن فقد وجدنا دلايل الجانبين متعارضة
ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال
او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان
رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة و
الجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف
انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف
جهة وان اريد كثرة ما يعده ذو والعقول من الفضائل
فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة
الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا
الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلعم لابي بكر
ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان



الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة
بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة
على خلافة ابي بكر رض فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رض
على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم
تكن الخلافة حقا له لما اتفقت عليه الصحابة ولنازعه
علي رض كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان
في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في
حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل و
ترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس
من حيوته دعى عثمان رض واملى عليه كتاب عهده
لعمر رض فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى
الناس فامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعمر رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها

وان

وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رض وترك الخلافة شورى بين ستة
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة و
الزبير وسعد بن وقاص رضي الله عنهم ثم فوضوا
الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختار هو عثمان رض وبايعه بمحضر من
الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا
معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك
الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار
على علي رض والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه
لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة
وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن
نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع



من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
الاسولة والاجوبة من الجانبين فقد ذكر في المطولات
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
وقد استشهد علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة
من وفات النبي عم فمعاوية ومن بعده لا يكون
خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل
الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة
الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد
العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة
التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة
تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون

ثم ان الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف
في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي
او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عم
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات
النبي عم نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا
بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية
يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم
وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم
وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة
بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق



وتزويج الصغار والصغاير الذين لا اولياء
لهم وقسمة الغنايم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها
آحاد الامة فان قيل فلم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة
في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة
قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية
الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في
زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له
الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام
الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل
بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى
ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان
بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصى

الائمة

الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق
ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم
لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من
الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون
بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض
من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس
خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء
ولا منتظرا خروجه عند صلاح الناس والزمان
وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام
اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا

الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم
علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما
ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي
الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه
الحسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي
وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا
قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع
في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه
سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود
الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء
بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب

اخفاء



اخفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا
ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا
فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء
الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم
له اسهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رض يعني يشترط
ان يكون الامام قرشيا لقوله عم الائمة من
قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه
ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره
احد فصار مجمعا عليه ولم يخالف فيه الا الخوارج
وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او
علويا لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان



وانه قالوا من قريش فانه قريشا اسم لاولاد النضر
بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد سيد
الانام صلعم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر
بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب و
ابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان
بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن
رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي

بن كعب

بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص
بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ولا يشترط
في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة
ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط
هو المحتاج الى الدليل واما عدم الاشتراط فيكفيه
عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا
يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من
ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة
والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما
وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى
قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره



عن الشرع مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة
وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس
الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه
كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك
الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل
من اهل زمانه لانه المساوي في الفضيلة بل المفضول
الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا
اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن
اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة
شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض
فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة

مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا
غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة
كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال
احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام
واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة
الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول
بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء
ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران
عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور
سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين
بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته
قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على

على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بشيء
الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل
الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر
الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد
الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون
لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون
الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رضه ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير
واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند
الشافعي رحه لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند

ابي

ابي حنيفة رضه الله عنه هو من اهل الولاية حتى يصح للاب
الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في
كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق ان في انعزاله وجوب نصب غيره وجوب
نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز
قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق
ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان
المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها
وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى
لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ
قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عم

صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون
خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما
نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة
الصلوة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم
يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى
فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا
الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه
لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ونصلي على
كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم
لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان
قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه

لا يراد بها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك
واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك
قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث
الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة
على قانون اهل الكلام وطريق اهل السنة والجماعة
حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي بها يتميز اهل
السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه
او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ونكف
عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث
الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن
فيهم كقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق

مثل أُحُدٍ ذهبًا ما بلغ مُدَّ أحدِهم ولا نصيفَه وكقوله عم
اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وكقوله عم الله
الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
وهذا تاكيد للاول
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد آذاني ومن آذاني
فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه
ثم في مناقب كلٍّ من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن
والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله عنهم
احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات و
المحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن
فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف
عايشة رضي الله تعالى عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة
لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين

جواز

واحزابه
جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم
البغي والخروج عن الامام وهو لا يوجب اللعن
وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة
وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج
لان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من
اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عم لبعض من اهل
القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه
غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين
امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز
اللعن على من قتله او امر به واجازه ورضي به
والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه
واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عم
مما تواتر معناه وان كان تفاصيله آحادا فنحن

لانتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى
انصاره وعلى اعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين
بشرهم النبي عم بالجنة حيث قال عم ابو بكر في الجنة
وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في
الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف
في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن
زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا
نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله
عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب
اهل الجنة وسائر الصحابة لا نذكرهم الا بخير و
نرجو لهم اكثر مما نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد
بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين

فلذا قال الشيخ فانه لا يرى ورود المسح على الخفين زيادة

من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح
على الخفين في الحضر والسفر لانه وان كان زيادة
على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي
طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله صلعم ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوما
وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه عن
رسول الله صلعم انه رخص للمسافر ثلاثة ايام
ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس
خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت
سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم كلهم يرون
المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه
ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار
وقال الكرخي رحمه الله اني اخاف الكفر على من لم ير المسح



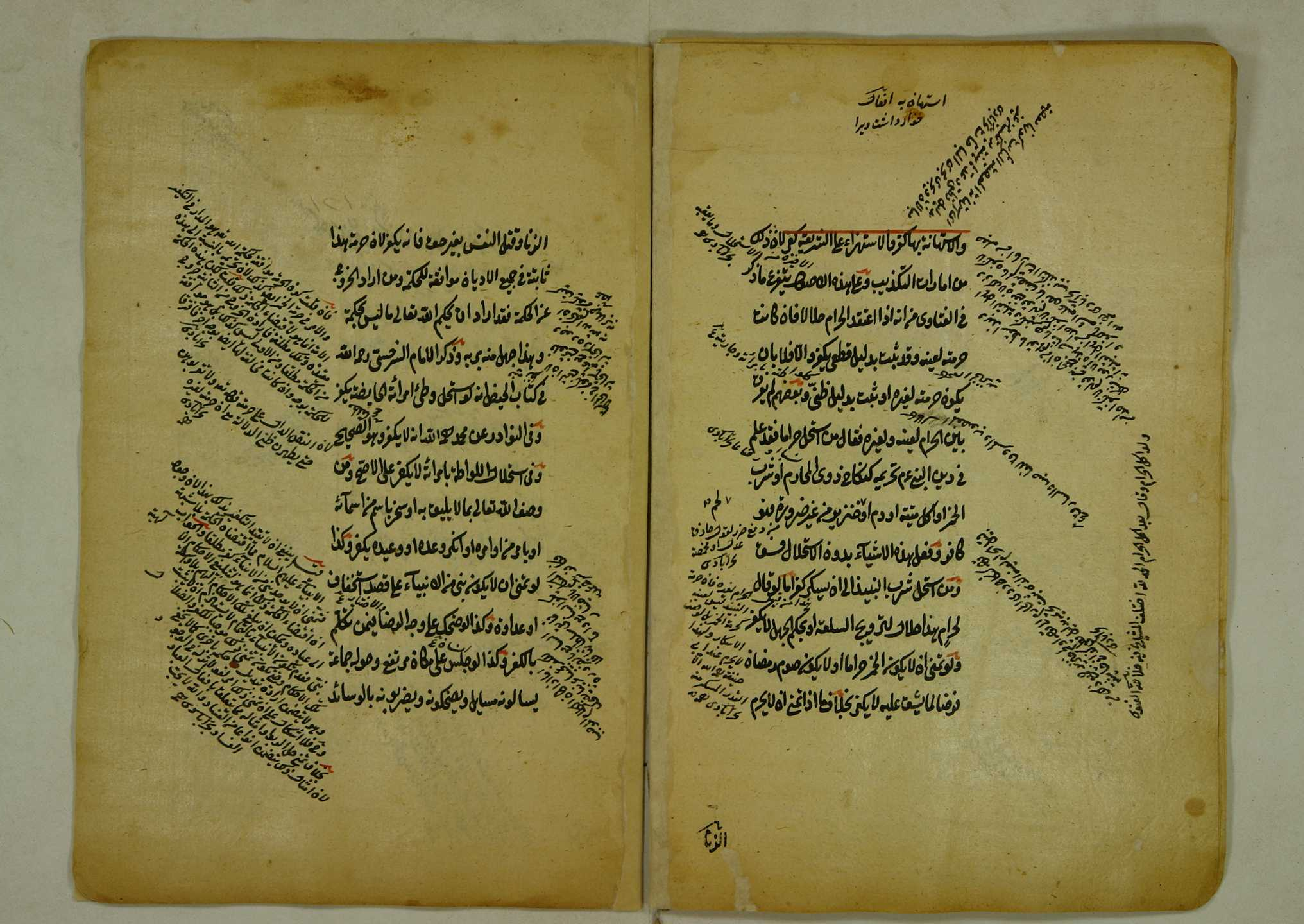
على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل
البدعة حتى سئل انس بن مالك عن السنة والجماعة
فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين و
تمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ الجرة وهو ان ينبذ
تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف
فيحدث فيه لذع كما في الفقاع وكان نهى عن ذلك
في بداية الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمر ثم
نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا
للروافض وهذا الخلاف فيما اذا اشتد وصار مسكرا
فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من
اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء
معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي
ومشاهدة

ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل
عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي
كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل
ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين
وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد
ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين
على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا
بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر
من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله
تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط
عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر

وضلالة فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم
اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره
ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها
والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها
ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر
ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا تعلق بهذه
ليست من النص بل من المتشابه لانا نعني المراد
بالنص ههنا ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم
اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها
اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن
وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص
ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها

الا

الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية
الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال و
التصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه
به بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين من
ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات
خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن
التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال
الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر
الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا
لله ولرسوله كمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا
كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق



والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك
من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر
في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت
حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان
يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق
بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما فقد علم
في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب
الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فهو
كافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق
ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال
لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان
فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم

الزنا

الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا
ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج
عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة
وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رحمه الله
في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر
وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح
وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن
وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه
او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا
لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف
او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم
بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة
يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد



يكون جميعا وكذا لو امر رجل رجلا ان يكفر بالله او عزم
على ان يأمره بكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها
وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا باسم الله تعالى يكفر
وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان
وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا
لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر
لانه لا ييأس من روح الله تعالى الا القوم الكافرون
والامن من عذاب الله تعالى كفر اذ لا يأمن من مكر الله
الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون
في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة
امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا
كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد
اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس

بيائس

بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان
يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة
لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا
يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم
ان يصير كافرا لليأس من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس
بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار
يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع
التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الا
عمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من
اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة
الرؤية او سب الشيخين او لعنهما او امثال ذلك
مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر
لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد

والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل من الزمان
ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في
العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم
ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من
كان يزعم بانه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا
ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة
العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا
باعلام منه او الهام بطريق المعجزة والكرامة او ارشاد من الله تعالى
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ولهذا
ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر
يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء
ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون
من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم
شادى

يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة
القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان
اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على
تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة
الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا
للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة
بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في
الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا
في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن
للاموات فيه نفع لما كان له معنى وقال عليه السلام
ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم

باعادة

يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة
افضل قال الماء قال الراوي فحفر بئرا وقال هذه
لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة
تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم
اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار
في هذا الباب اكثر من ان يحصى والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني
استجب لكم ولقوله عم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم
او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حيي كريم
يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا
واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية

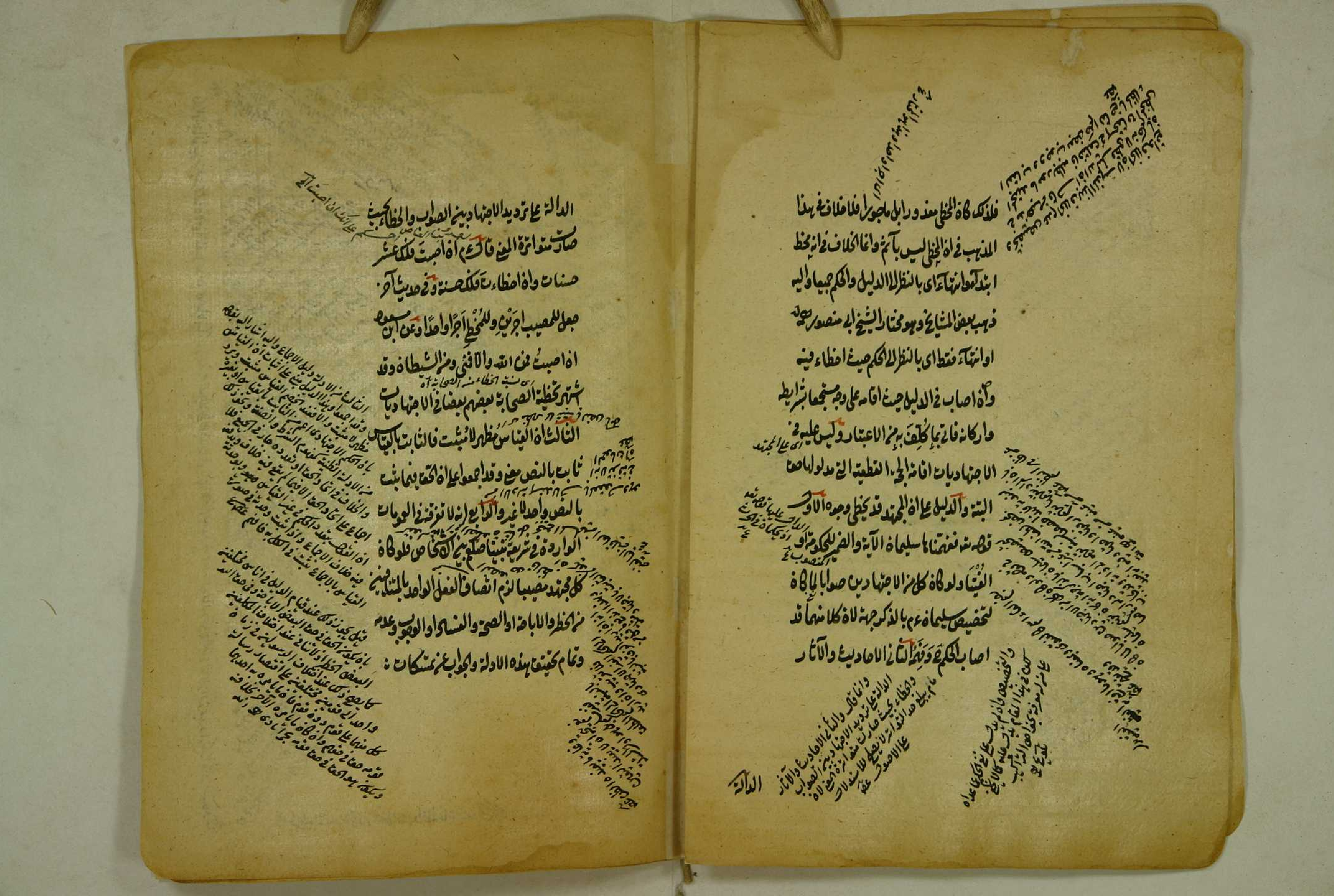
وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء
من قلب غافل اولاه واختلف المشايخ في انه هل
يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه كان
لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه
بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث
ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب
فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى
انك من المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم
الحكيم وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد
وبه يفتى وما اخبر النبي عم من اشراط الساعة اي من



علامات من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج
ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس
من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع النبي عم
علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون فقلنا
نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها
عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة و
طلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عم بن مريم
ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق
وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك
نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث
وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب في كتب التفسير

والسير

والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات
الاصلية والفرعية قد يخطي وقد يصيب وذهب بعض
الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية
الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا
ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد
وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان
لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد
او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل
او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني وذهب الى
كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه
دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه



فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف في هذا
المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ
ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه
ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله
او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه
وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه
واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في
الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق
البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول
قوله تعالى ففهمناها سليمان الآية والضمير للحكومة او
الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لان كلا منهما قد
اصاب الحكم وفهمه الثاني الاحاديث والآثار

الدالة

الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث
صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر
جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود
ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد
اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات
الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحد لا غير والرابع انه لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بين اشخاص فلو كان
كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين
من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه
وتمام تحقيق هذه الادلة والاجوبة عن تمسكات ؛

الحالية يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح
ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة
افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل
بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي
وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى
الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني
ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل
آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم

والتكريم

والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من
جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك
ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة
الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل و
الكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق و
الموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك
ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف
اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب
المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل
الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح

مجردة كاملة بالعقل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات
كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة
قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها و
آتيها من غير غلط والجواب انه مبني ذلك على اصول
الفلاسفة دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع
كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل
قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح
الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب
ان التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون الثالث
انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على
ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة
والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم
اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع

فهو

فهو تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون
من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عم اذ القياس
في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين
عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من
ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له
لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى ويبرئ الاكمه
والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله
من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح
ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين

لا اب لهم ولا ام ويقدرونه باذن الله تعالى

على افعال قوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص

واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر الوجود

والتصاعد ح

واظهار الاثار القوية لا في مطلق الشرف

وهو مراد كافة نفي على مطلق الشرف لكنه غير مراد ح

والكمال فلا دلالة على افضلية الملايكة على

الذي هو المراد ح على الانبياء عم

تم الكتاب بعون الملك الوهاب ولطفه وكرمه

على يد الحقير الفقير محمد بن مولانا يغفر الله

عليه الرحمة منه عند الله في يوم الجمعة في

شهر ذي القعدة في تاريخ سنة

احدى وخمسين والف

من الهجرة النبوية

المصطفوية

في قرية صبور

تم تم

[illegible]